سلسلة شرح المتون العلمية في العقيدة (٢)

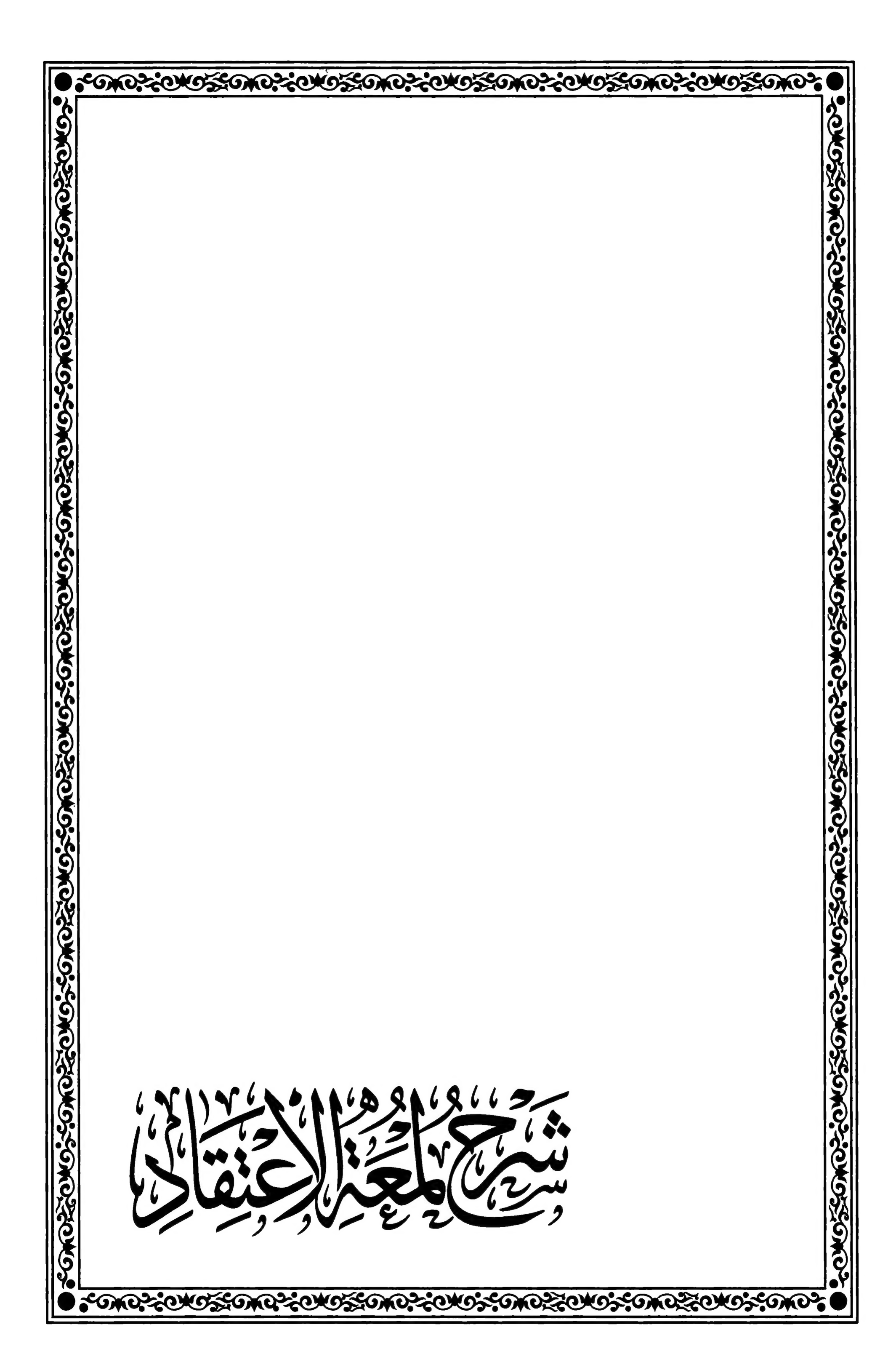




للإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي
رحمه الله (٥٤١ - ٦٢٠هـ)

شرح
أيمن بن سعود العنقري
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين




شرح لمعة الاعتقاد



عنوان المصنف: شرح لمعة الاعتقاد

شــــــــرح: أيمن بن سعود العنقرى

رقــم الإيــداع: ٥٤٧٩/ ٢٠١٣

الترقيم الدولي: ٦ - ٢٣ - ٥٢٣٢ - ٩٧٧ - ٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

مكتبة دار الحجاز

للنشر والتوزيع

الإدارة والمبيعات جوال - ٠٠٩٦٦٥٦٧٣٣٣٤١٧ - ٠٠٢٠١١١٦٨٩٩١٠٠ - ٠٠٢٠١٠٦٩٠٥٧٥٧٣

الإسكندرية - ١٧٥ش طيبة سبورتنج بجوار مسجد الصديق هاتف: ٠٣/٥٤٦١٥٨٣ - جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥١

القاهرة - ٦ش المدرسة متفرع من ش البطار - خلف الجامع الأزهر الشريف - هاتف: ٠٢/ ٢٥١٠٧٤٧٢

جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥٠ - فاكس: ٠٣٤٣٨١٥٠٩

البريد الالكتروني : dar_alhijaz@hotmail.com

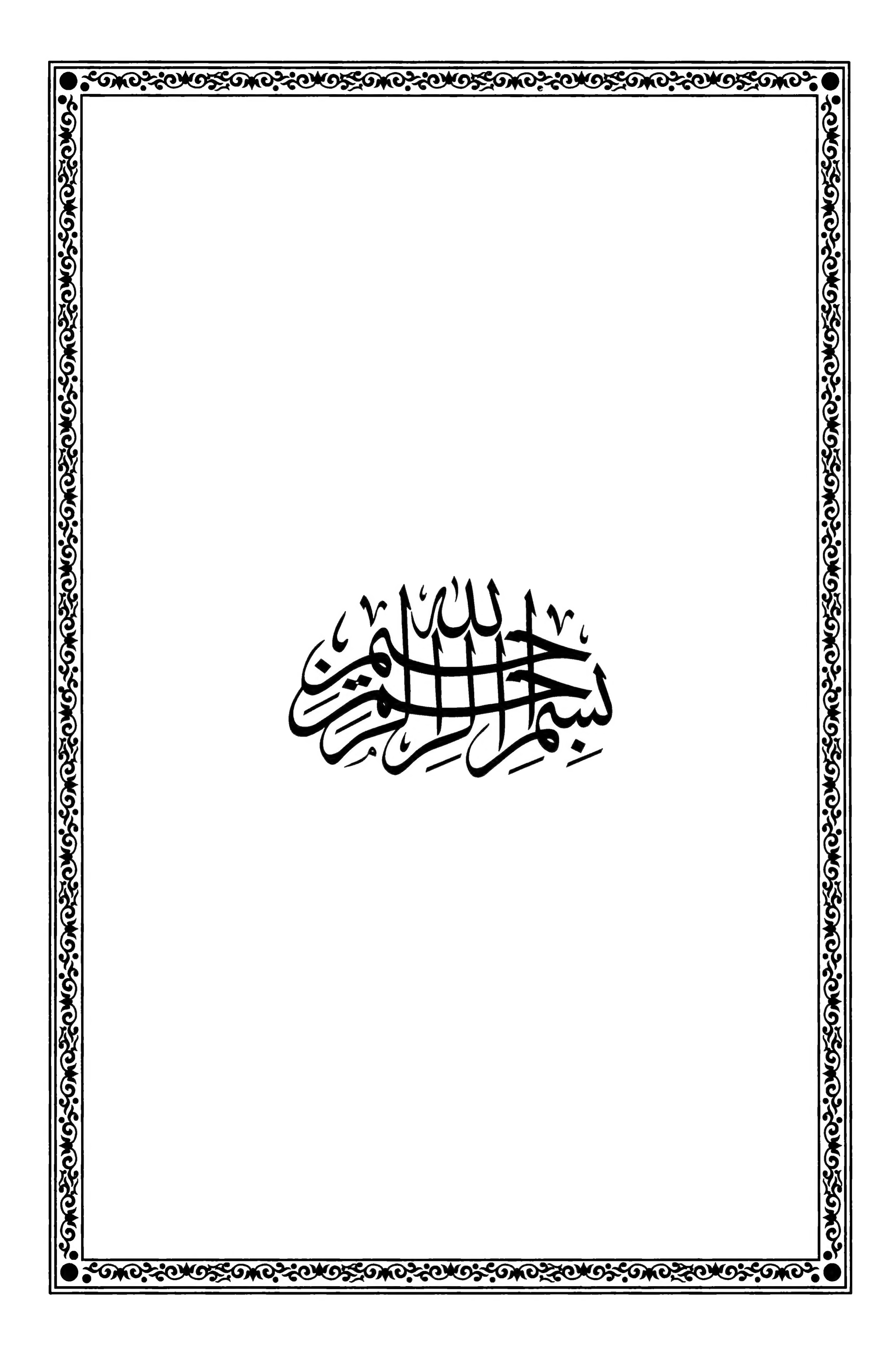
سلسلة شرح المتون العلمية في العقيدة (٢)

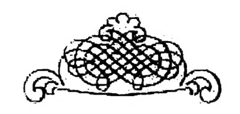
شرح لمعة الاعتقاد

للإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي
رحمه الله (٥٤١ - ٦٢٠هـ)

شرح
أيمن بن سعود العنقري
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين

مكتبة دار الحجاز
للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم



المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .. أما بعد:

فهذا شرحٌ موجز على رسالة «لمعة الاعتقاد» للإمام موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي – رحمه الله – ألقيته على بعض الإخوة الأفاضل في جامع اللُّوحي بحي العليا في الرياض، أسأل الله تعالى أن ينفع به كما نفع بأصله، ومن كان لديه ملاحظات وإضافات على الشرح فليزودني بها أكن له من الشاكرين .. وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

وكتبه/ أيمن بن سعود العنقري

المحاضر بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

البريد الإلكتروني: Angry31@7mail.com





نبذة مختصرة عن مؤلف كتاب لمعة الاعتقاد
«الموفق ابن قدامة» رحمه الله

اسمه ونسبه:

هو موفق الدين أبو محمد، عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، ثمَّ الدمشقي، وُلد في بلاد بيت المقدس «فلسطين»، ثمَّ انتقل إلى دمشق، من مُحقّقي مذهب الإمام أحمد - رحمه الله - بل إليه المرجع في عصره في فقه الإمام أحمد.

مولده:

ولد في فلسطين في بلدةٍ تُسمَّى «جُمَّاعيل»، قرب «نابلس»، وكانت ولادته في شهر شعبان سنة «٥٤١هـ»، وتوفي سنة (٦٢٠هـ» في دمشق، ودُفن في مقبرةٍ مشهورة بـ«جبل قاسيون».

شيوخه وتلاميذه:

لابن قدامة مشايخ كثر، منهم: والده أحمد، وأبو زُرعة طاهر المقدسي، وناصح الإسلام أبو الفتح نصر بن فتيان وغيرهم.



وله تلاميذ كُثر أيضاً؛ لكثرةِ من يأتيه ويسمعُ منهُ في الجامع المُظفّري، منهم: سيف الدين أحمد بن عيسى المقدسي، وشمس الدين عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن قُدامة المقدسي «وهو ابن أخ صاحب الترجمة» وله الكتاب المعروف بـ«الشرح الكبير على المقنع» لعمه الموفق ابن قُدامة - رحم الله الجميع.

رحلاته:

ارتحل ابن قدامة من «فلسطين» إلى «دمشق»، حينما استولى الصليبيون على «فلسطين»، وعُمر ابن قدامة حينئذٍ عشر سنوات، فقدم هو وأهلُهُ فقرأ القرآن، وحفظ «مختصر الخرقي»، وارتحل إلى بغداد هو وابن خالته - صاحب: «عمدة الأحكام»، عبدالغني المقدسي سنة «٥٦١هـ» - ومكث في بغداد يطلب العلم أربع سنوات، فبرع في الفقه والحديث، والنحو واللغة، وغيرها من العلوم، ثم ارتحل إلى «دمشق»، وهناك ذاع صيته وصار يُقيم حلقات العلم هُناك بالجامع المظفّري بـ«دمشق»؛ لنشر المذهب الحنبلي، ويؤمُّ النَّاس فيه بالصلاة.

تصانيفه:

له تصانيف كثيرة في علوم الشريعة فمنها:

١- في العقيدة: «لمعة الاعتقاد»، و«ذمُّ التأويل»، و«القدر»، «وإثبات



صفة العُلو»، وحكاية المناظرة في القرآن، والصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، والبرهان في بيان القرآن، وتحريم النظر في كتب لكلام، وغيرها.

٢- في الفقه: «المُغني»، و«الكافي»، و«العمدة»، و«المقنع».

٣- وفي أصول الفقه: «روضة الناظر وجُنَّة المناظر».

٤- وفي الرقائق والزهد: كتاب: «التوابين».

عصر المُصنِّف من حيث الاعتقاد:

عصر المصنف هو النصف الثاني من القرن السادس، وكان فيه ظهورٌ لطائفتين من أهل البدع في الاعتقاد:

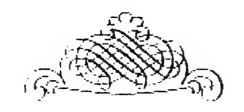
١)ظهورُ عقيدةِ الأشاعرة، فكانت الدولة الأيوبية تتبنَّى هذا الاعتقاد؛ ولذا ركَّز ابنُ قدامة في مصنفاته الردَّ على الأشاعرة في سائر أبواب العقيدة التي خالفوا فيها معتقد السلف، كمصدر التلقي وتوحيد الأسماء والصفات وباب الأسماء والأحكام وأبواب القدر كمسألة: «أفعال العباد، والحكمة والتعليل في أفعال الله عز وجل»، وكان للموفّق النصيبُ الأوفر في الردِّ على الأشاعرة وخاصَّةً: إثبات الصوت والحرف في كلام الله ونقض بدعة القول بالكلام النفسي.



٢)وجودُ دولةٍ للرافضة في عصرِ المُصنِّف في مصر وهي الدولةُ العُبيدية التي قضى عليها صلاح الدين الأيوبي؛ ولذا نجد المصنف في هذا الكتاب المبارك «اللمعة» يذكر معتقد أهل السنة والجماعة في صحابة رسول الله ﷺ وزوجاته – رضي الله عنهن – وهذا فيه رد على الرافضة[1].



(١) انظر في ترجمته: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب: «٢/ ١٣٣-١٤٩»، سير أعلام النبلاء للذهبي: «٢٢/ ١٦٥-١٧٣»، شذرات الذهب: «٥/ ٨٨-٩٢».



لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد

اللُمعة: تُطلق في اللغة على معانٍ عدة منها:

١ - البُلْغة من العيش.

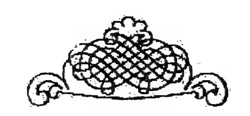
٢ - البياض والصفاء.

والمراد بلمعة الاعتقاد: بُلغتُهُ وصفاؤه وصحته المستمدَّة من الكتاب والسنة، وإذا كانت هذه العقيدة مستمدَّها الكتاب والسنة، فلا شكَّ أنها طريقةٌ للرشاد في الدنيا بسلوك العقيدة الصحيحة، والبعد عن البدع والضلال والهوى وأهله. وأيضاً: تمييزاً لها عن كتب أهل الأهواء والبدع التي خالفت نصوص الوحيين؛ فهي لمخالفتها للوحي أصبحت مظلمة بعيدة عن نور الوحي.

فنسألُ اللهَ تعالى أن يُحيينا على الاعتقاد الصحيح وأن يُميتنا عليه، إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير .. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.







مصادر ابن قدامة في التلقي ومنهجه في الاستدلال

أولاً: مصادر ابن قدامة:

١)التزام الكتاب والسنة في تلقّي مسائل العقيدة.

يقولُ – رحمه الله – في كتابه: «ذمُّ ما عليه مُدَّعو التصوّف» (ص١٨): «فمن أحب النجاة والمصاحبة للأئمة الهدى والسلامة من طريق الردى فعليه بكتاب الله فليعمل بما فيه، وليتبع رسول الله ﷺ وصحابته فلينظر ما كانوا عليه فلا يعدُوه بقولٍ ولا فعل».ا.هـ.

ولقد كان – رحمه الله – شديد التمسك بالسنة حتى لو حصل له من جرَّاء ذلك مُعاداة الناس حيث يقول في ذلك: فإنّني إذا كنت مع رسول الله ﷺ في حزبه متبعاً لسنته ما أبالي من خالفني ولا من خالف فيَّ، ولا أستوحش لفراق من فارقني، وإنني لمعتقد أنَّ الخلق كُلهم لو خالفوا السنة وتركوها وعادوني من أجلها لما ازددت لها إلا لزوماً، ولا بها إلا اغتباطاً إن وفقني الله لذلك؛ فإنَّ الأمور كلها بيده وقُلُوب العباد بين إصبعيه».ا.هـ.

ويقولُ في كتابه: «تحريُم النظر في كتب الكلام» (ص٣٩): «ونحن



على طريقة سلفنا وجادَّة أئمتنا وسنة نبينا أحدثنا قولاً ولا زدنا زيادة، بل آمنا بما جاء وأمررناه كما جاء وقلنا بما قالوا وسكتنا عما سكتوا عنه وسلكنا حيثُ سلكوا»ا.هـ.

ثانياً: منهجُهُ في الاستدلال:

١. تقريرُ مسائل الاعتقاد بالاستشهاد عليها بالآيات القرآنية إذا كان في كتاب الله ما يستشهد به، ثم يثّني بما ورد في السنة من أحاديث تدلُّ على ما يُريد تقريره ويعضد هذا بذكر أقوال السلف كما هو شأن إمام مذهبه الإمام أحمد – رحمه الله – الذي يقولُ عنهُ ابن القيّم في كتابه: «إعلام الموقعين» (١/ ٢٩): «وكانت فتاويه مبنيةً على خمسة أصول، أحدها، النصوص فإذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما يُخالفه ولا من خالفَهُ كائناً من كان».

٢. إعراضُهُ عن الكلام الجدليّ في مسائل العقيدة وبغضُهُ أهلها. يقول في كتابه: «تحريم النظر في كتب الكلام» (ص٦٤): «على أنَّ ما ثبت بالكتاب والسنة لا يُدفع بمجرد هذيان مُتكلِّم، ولا نتركُ قولَ رسول الله ﷺ لقولِ مُبتدع مُتكلِّف، ونحنُ لا نقبلُ قولَهُم فيما ليسَ كتاب فيه ولا سنةً، ولا لهم عندنا قدرٌ ولا محل».

٣. ردُّ كلِّ قولٍ خالف الكتاب والسنة، فعندَ كلامِه على مسألة خيار



المجلس للمُتبايعين حين خالف فيها عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بقوله: «البيع صفقةٌ أو خيار»، قال ابن قدامة: «ولو أراد ما قالوه لم يجز أن يُعارضُ به قول النبي ﷺ فلا حجة في قول أحدٍ مع قول النبي ﷺ، وقد كان عمر إذا بلَغُه قول النبيِّ ﷺ رجع عن قوله، فكيف يُعارض قوله بقوله»؟

٤. عدمُ الأخذِ بالقياس في مسائل العقيدة؛ لأن أصول العقيدة «توقيفية تؤخذ من النصوص سواءٌ كانت من كتاب الله، أو ما صحَّ من سُنَّة المصطفى ﷺ». يقول ابن قدامة في تقرير ذلك حين تكلم عن شروط الحكم وهو أحد أركان القياس في روضة الناظر: (٢/ ٣١٢): «أن يكون الحكم شرعياً، فإن كان عقلياً، أو من المسائل الأصولية لم يثبت القياس».

٥. موقفه من التقليد: «وهو قبول قول الغير من غير حُجَّةٍ» وقد فصَّل ابن قدامة التقليد في مسائل أصول الدين على النحو التالي:

- فإن كان في الأمور الاعتقادية الظاهرة الواضحة التي لا تحتاج إلى نظر ولا فكرٍ فهذه لا يجوزُ التقليدُ فيها.

- وإن كانت المسائل في دقائق الاعتقاد: وهي الأمور الدقيقة التي قد تخفى على العامة فهذه يجوزُ التقليدُ فيها.

يقول في كتابه: «تحريمُ النظر في كُتب الكلام» (ص٤٩): «وإنما الذي



قيل: إنه لا يجوز لهم التقليد هو في الأمر الظاهر، الذي قد علموه لظهُورِه من غير احتياج إلى تعبٍ ولا فكرٍ ولا نظر؛ كتوحيد الله سبحانه وتعالى، ورسالة محمدٍ ﷺ ومعرفة وجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان، وسائر الأركان التي اشتُهرَ وجوُبُها وعُلم ذلك بالإجماع عليها فلا يُحتاجُ فيه إلى بحث ولا نظرٍ فهذا لا يجوزُ تقليدُهم فيه.

وأمَّا دقائقُ الاعتقادات وتفاصيلُ أحكام العبادات والبياعات فما يقول بوجوب اجتهادهم فيها إلا جاهل».





قال المصنف – رحمه الله: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله المحمود بكل لسان، المعبود في كل زمان، الذي لا يخلو من علمه مكان، ولا شغلهُ شأنٌ عن شأن، جلَّ عن الأشباه والأنداد، وتنزَّه عن الصاحبة والأولاد، ونفذَ حُكمُهُ في جميع العباد، لا تُمَثِّله العقول بالتفكير، ولا تتوهّمُه القلوبُ بالتصوير، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾[1]، **لهُ الأسماء الحسنى، والصفات العُلى** ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ ۝٦ وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى ﴾[2]. **أحاط بكل شيء علماً؟ وقهر كلَّ مخلوقٍ عزَّه وحُكماً، ووسع كل شيءٍ رحمةً وعلماً،** ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝١١٠ ﴾[3].

الشــرح:

تضمنت مقدمة المصنف عِدَّة أمور:

- البداءةُ بالبسملة:

بدأ المصنِّف رسالته بـ«بسم الله الرحمن الرحيم»؛ وذلك

١) اقتداءً بكتاب الله عز وجل حيثُ بدأ بها.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) سورة طه، الآيات: ٥-٧.

(٣) سورة طه، الآية: ١١٠.



٢)واقتداءً بكتاب نبيِّ الله سليمان – عليه السلام – إلى بلقيس وقومها؛ قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ ﴾[(١)].

٣)اتباعاً لسنة النبي ﷺ فقد ثبت في صحيح البخاري: «من حديث أبي سفيان – رضي الله عنه – أن النبي ﷺ كتب كتاباً إلى هرقل ابتدأهُ بـ(بسم الله الرحمن الرحيم)، فالبداءة بالبسملة سنة، ومعناها:

«بسم الله» ابتدأ بتصنيف كتابٍ مختصرٍ يجمعُ اعتقادَ أهلِ السُنَّة والجماعة مستعيناً ومُتبرّكاً بكل اسمٍ من أسماء الله تعالى.

ولفظُ «الله»: اسمٌ من أسماء الله الخاصة به، ومعناه: المألوهُ حُبّاً وتعظيماً.

«الرحمن»: اسمٌ من أسماء الله تعالى الخاصة به، ومعناهُ: ذو الرحمة الواسعة.

«الرحيم»: اسمٌ من أسماء الله تعالى؛ ومعناه المُوصِلُ رحمَتهُ إلى من يشاءُ من خلقه، وهو ليسَ خاصّاً بالله تعالى، فقد قال تعالى عن رسوله ﷺ: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[(٢)].

---

(١) سورة النمل، الآية: ٣٠.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٨.



قال: «الحمد لله المحمود بكلِّ لِسان». البداءةُ بالحمدُ لله والثناءِ عليه سنَّةُ النبيِّ ﷺ أيضاً في خُطَبه؛ لحديثِ جابر سمرُة - رضي الله عنه - قال: كانَ النبيُّ ﷺ إذا خطبَ حمدَ اللهَ، وأثنى عليه [(١)].

قال ابن القيم: «وكان - أي النبي ﷺ لا يخطب خطبة إلا افتتحها بحمد الله» [(٢)].

ومعنى «الحمد لله»: الاعتراف للمحمود بصفات الكمال مع محبته وتعظيمه، والفرق بين الحمد والمدح، أنَّ المدح: فيه ذكر صفات الممدوح لكن لا يستلزم المحبة والتعظيم، بخلاف الحمد ففيه مع الاتصاف بصفات الكمال المحبة والتعظيم.

قال ابن القيم: «فالصواب في الفرق بين الحمد والمدح أن يقال: الإخبار عن محاسن الغير، إما أن يكون إخباراً مجرَّداً من حب وإرادةٍ، أو مقروناً بحب وإرادته، فإن كان الأول فهو المدح، وإن كان الثاني فهو الحمد» [(٣)].

و«أل» في «الحمد لله» للاستغراق؛ أي: إنَّ جميع المحامد لله تعالى فلا

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه.

(٢) زاد المعاد، (١/ ١٨٦).

(٣) بدائع الفوائد: (٢/ ٥٣٦).



يستحقُّ الحمد المُطلق إلاّ الله تعالى.

وقوله: «المحمود بكلِّ لسان»: محمودٌ بكلِّ لسان يشملُ أمرين:

١- لسان الحال: فلسان حال الخلق أنهم معترفون بحاجتهم إلى الله - جلا وعلا - وأنَّ الفضلَ لَهُ سُبحانه؛ فهو أهلٌ أن يُحمد، فإنّهُ وإن كفرَ بعضهم بالله وبنسبة النعم لغيره جلَّ وعلا، ولكنَّ لسانَ حالهم أنهم معترفون بحاجتهم إلى الله.

٢- لسان المقال: فهو محمودُ على جميع الألسنة، وإن اختلفت اللُّغات. وقولُهُ: «محمودٌ بكل لسان»: يشمل جميع المخلُوقات، فكلُّها تحمدهُ وتُسبحه؛ ودليلُ ذلك: قولُهُ تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَىۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ ﴾(١)، وتسبيحُ المخلوقات بحمد الله هو تسبيحٌ حقيقيٌّ لا تُدرِكُهُ عُقُولُنا؛ ولذا قال تعالى: ﴿ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۗ ﴾(٢). وقولُهُ: «المعبودُ في كل زمان»: العبادة في اللغة: هي الذل والخضوع، وفي الشرع: عُرِّفت بعدِّة تعريفات منها:

١)تعريفُ أبي العباس ابن تيمية في رسالته: «العبودية» (ص٧) بقوله: «اسمٌ جامعٌ لكل ما يُحبُّه اللهُ ويرضاه من الأقوال والأفعال

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٤٤.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٤٤.



الظاهرة والباطنة».

٢) وعرَّفها ابن القيم في الكافية الشافية بقوله:

وعبادةُ الرحمن غايةُ حُبِّه ... مع ذُلِّ عابده هُما قُطبان
وعليهما فلكُ العبادةِ دائرٌ ... ما دار حتى قامت القطبان
ومدارهُ بالأمر أمر رسوله ... لا بالهوى والنفس والشيطان [(١)]

٣) وعرَّفها صاحب الروض المربع بقوله: «ما أُمر به شرعاً من غير اطرادٍ عُرفي ولا اقتضاءٍ عقلي» [(٢)].

فعبوديةُ الله على قسمين:

١- عبوديةٌ عامّة: وهي أنَّ كلَّ الخلق تحت قهره، فهم مقهورون خاضعون لله جل وعلا، وهذا النّوع يشمل جميع الخلق. ويدلُّ لَهُ قوله تعالى: ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴾ [(٣)].

٢- عبودية خاصة: وهي عبودية الطاعة، وهي التي يتميز بها المسلمون عن الكفار، ويدل عليها:

• قوله تعالى: ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا ﴾ [(٤)].

---

(١) انظر: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، (ص٤٣).

(٢) حاشية الروض المربع، (١/ ٤٢).

(٣) سورة مريم، الآية: ٩٣.

(٤) سورة الفرقان، الآية: ٦٣.



• وقوله: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴿٩٩﴾ ﴾[1].

ومن خلال قسمي العُبوديَّة، فاللهُ عزَّ وجل معبودٌ في كلِّ زمان، وهذا ظاهر في العبودية العامة، فكلٌّ شيء في هذا الكون تحت قهره جل وعلا.

وأما العبودية الخاصة: فالمراد أنه لا يخلو وقت ممن يطيع الله ويعبده؛ ولذا جاء في حديث ثوبان – رضي الله عنه – مرفوعاً: «**لا تزال طائفةٌ من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرُّهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله تبارك وتعالى**»[2] [3].

وقولُهُ: «الذي لا يخلو من علمه مكان»:

فالله تعالى يعلم كل شيء، فهو يعلم ما كان في الماضي، وما يكون في الحاضر، وما سيكون في المستقبل، وما لم يكن لو كان كيف يكون وهو «المعدوم»: الذي لم يوجد إذا وُجدَ على أيِّ صفةٍ وهيئةٍ يُوجد.

قال تعالى عن نفسه: ﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ ﴾[4].

وقوله: «ولا يشغله شأن عن شأن»: فهو سبحانه؛ لكمال صفاته لا

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٩٩.

(٢) رواه مسلم في صحيحه.

(٣) رواه مسلم في صحيحه.

(٤) سورة الحديد، الآية: ٣.



ينشغل بسماع هذا عن هذا، بل يدعوه مئات الألوف وأكثر في لحظةٍ واحدة، يسمع دعائهم ويعرف حاجاتهم على اختلاف لغاتهم، لا يختلف عليه شيء في شيء سبحانه، ولا يخفى عليه شيء من أمرهم. قال تعالى: ﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾[1].

وقوله: «جلَّ عن الأشباه والأنداد»:

أي: تنزَّه وتعالى عن الأشباه: جمع (شبيه) وهو: «الكُفء». قال تعالى: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾ ﴾[2].

والأنداد: جمع (ند) وهو: «المثيل»، قال تعالى: ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[3].

و«تنزَّه عن الصاحبة والأولاد»:

الصاحبة: الزوجة، وقد تنزَّه جلَّ وعلا عن اتخاذ زوجةٍ أو ولدٍ؛ وذلك لكماله سبحانه وغناه، وإنما يتخذُ ذلك المخلوق لضعفه، قال تعالى: ﴿ وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴿٣﴾ ﴾[4]، وقال تعالى:

---

(١) سورة يونس، الآية: ٦١.

(٢) سورة الإخلاص، الآية: ٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٢.

(٤) سورة الجن، الآية: ٣.



﴿ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ﴾[1]. فهو الواحدُ الأحد، الذي يُصْمَدُ إليه عند الحاجات، ولا يحتاج صاحبةً ولا ولداً لإعانته؛ فله الكمالُ المُطلق.

وقوله: «ونفذ حكمه في جميع العباد»:

ومُرادهُ: أنَّ الله نافذٌ حُكمهُ وأمره في جميع العباد، فلا يردُّ حُكمَهُ أحدٌ إذا أراد شيئاً قال له: «كن فيكون». قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[2].

وأمرُهُ سبحانه لا يؤخره مُؤَخِّرٌ إذا قضاه، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ ﴾[3]. لا معقب: أي: لا مؤخر، وأما المخلوق فقد يأمر وليس لهُ حُكمٌ أو أمر، وقد يكونُ لَهُ أمرٌ وحُكمٌ على غيره ولكن قد يُردُّ حُكمُه، وقد لا يردُّ حكمُهُ وأمرُه ولكنَّه يؤخر، فلا ينفذُ بسرعةٍ، فيعتريه النقص على كل الأحوال.

وأمَّا الحكمُ والأمر المطلق الذي لا يلحقه نقص بالعباد فهو لله سبحانه، ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾[4].

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٠١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١١٧.

(٣) سورة الرعد، الآية: ٤١.

(٤) سورة يوسف، الآية: ٤٠.



وقوله: «لا تُمثّله العقول بالتفكير، ولا تتوهّمه القلوبُ بالتصوير»:

هذه من الصفات المنفية عن الله، وهي نفي تصور العقول والقلوب لذاته سبحانه وتعالى، وذلك لعجز المخلوقات عن الإحاطة به – سبحانه وتعالى – قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[1].

فإذا كانت عقول بني آدم وقلوبهم تعجز عن تصور ما في الجنة، فكيف تُتصوَّر ذاتُ الله تعالى؟ ولذا جاء في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله ﷺ: «قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أُذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر، واقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾﴾»[2][3].

وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[4]: والمعنى في الآية: التأكيد على نفي مماثلة الله لأحد من خلقه، والمعنى: ليس مثله شيء ليس مثله شيء ليس مثله شيء، وهذا الجزء من الآية يؤخذ منه قاعدة وهي: «أنه عند إثبات الصفات لله تعالى يلزم التخلي عن محذور كبير وهو التمثيل»: وهو: اعتقاد مماثلة صفات المخلوقين لصفات الله، وهذه الآية أصلٌ كبيرٌ لأهل السنة والجماعة في إثبات صفات الله بلا تمثيل.

(١) سورة طه، الآية: ١١٠.
(٢) سورة السجدة، الآية: ١٧.
(٣) متفق عليه.
(٤) سورة الشورى، الآية: ١١.

وقوله: «له الأسماء الحسنى والصفات العلى»:

فأسماء الله حُسنى أي: بالغةً في الحسن غايته؛ لأنها متضمنة لصفات كاملة لا نقص فيها بوجه من الوجوه. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[1]، مثال ذلك: اسم الله «العليم»: هذا الاسم بلغ في الحسن غايته، فهو متضمنٌ للعلم الكامل الذي لم يسبق بجهلٍ، ولا يلحقه نسيان، بخلاف علم المخلوق إذ يسبقه جهلٌ ويلحقه نسيان. واللهُ جلَّ وعلا منزهٌ عنهما، والصفاتُ العُلى: التي لا نقص فيها بوجهٍ من الوجوه. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[2]، والمثل الأعلى: هو الوصف الأعلى، فصفات الله صفاتُ كمالٍ لائقةٌ به – سبحانه – لا نقص فيها البتة.

وصفاتُ النقص على نوعين:

١- صفاتُ نقص لا كمال فيها، فهذه ممتنعة في حقِّ الله تعالى لا تُثبَتُ بأي وجهٍ كان، كالموت. قال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾[3]. والجهل والنسيان؛ قال تعالى: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾[4].

٢- صفات نقص من وجهٍ وكمال من وجهٍ آخر: فهذه الصفات لا

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٨٠.

(٢) سورة النحل، الآية: ٦٠.

(٣) سورة الفرقان، الآية: ٥٨.

(٤) سورة طه، الآية: ٥٢.



تُبت لله إثباتاً مطلقاً، ولا تنفى عنه نفياً مطلقاً، وإنما تُنفى في حال النقص وتُثبتُ في حال الكمال. مثالُ ذلك صفة المكر والكيد والخداع، فهذه صفات نقص، لكنَّها صفاتُ كمالٍ من وجهٍ آخر، فهو سبحانه يمكر بمن يمكر به، ويخادع من خادعه، ويكيد من يكيده فهي كمال إذا كانت في مقابلة مثلها؛ لأنها حينئذٍ تدلُّ على أن فاعلها ليسَ بعاجزٍ عن مُقابلة عدوِّه بمثل فعله، وتكون نقصاً في غير هذه الحال، ولذا أثبتها الله تعالى لذاته حال الكمال، «وهي حالُ المُقابلة». قال تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ (1)، وقال سبحانه: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾ (2)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ (3).

وقوله: «موصوفٌ بما وصف به نفسه في كتابه العظيم، وعلى لسان نبيه الكريم»: إشارة لأصل مهم وقاعدةٍ أساس في آيات الصفات وأحاديثها وهو أن هذا الباب توقيفي لا يتجاوز فيه القرآن والحديث؛ لأنَّها من الأُمور الغيّبية، وينبني على ذلك أمران:

١) أنه لا مجال للعقل فيها.

٢) ولا مجال لاجتهاد العلماء فيها.

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٣٠.

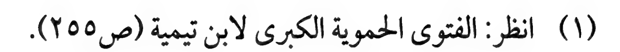
(٢) سورة الطارق، الآيتان: ١٥، ١٦.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٤٢.



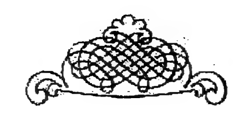
فلا نُثبتُ لله جل وعلا من الصفات إلا ما ورد النص به، فلا يُزاد ولا يُنقص. قالَ الإمام أحمد: «لا يُوصف الله إلا بما وصف نفسه أو وصفه رسوله لا يُتجاوز القرآن والحديث»[1].





(١) انظر: الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية (ص٢٥٥).





بيان طريقة السلف في صفات الله تعالى

قال المصنف: «وكلُّ ما جاء في القرآن، أو صح عن المصطفى - عليه السلام - من صفات الرحمن وجب الإيمان به، وتلقيه بالتسليم والقبول، وترك التعرض له بالرد والتأويل، والتشبيه والتمثيل، وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظاً، وترك التعرض لمعناه، ونردُّ علمه إلى قائله، ونجعل عهدته على ناقله؛ اتباعاً لطريق الراسخين الذين أثنى الله عليهم في كتابه المبين بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [1]، **وقال في ذمِّ مبتغي التأويل لمتشابه تنزيله:** ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [2]، **فجعل ابتغاء التأويل علامة الزيغ، وقرنه بابتغاء الفتنة في الذم، ثم حجبهم عمَّا أمَّلوه، وقطع أطماعهم عما قصدوه، بقوله تعالى:** ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾:

الشرح:

يمكن أن نوجز طريقة السلف في آيات الصفات وأحاديثها فيما يلي:

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.



١- يصفون ويُثبتون ما وصف الله به نفسه في كتابه العظيم وعلى لسان نبيه الكريم، فلا يصفُونَهُ بما لم يرد، ولا يردُّونَ ما ورد من صفاته في الكتاب والسنة.

٢- يتلقّونَ نصُوصَ الصفاتِ بالتسليم وهو الانقيادُ لها، وبالقبول.

٣- لا يتعرّضُونَ لها بالردّ، كالتعطيلِ والتأويل والتمثيل والتكييف، فالسلفُ في إثباتِهِم لصفات الله يجتنبون أربعة أمور:

١)التعطيل: إنكار قيام الأسماء والصفات بذاته سبحانه وتعالى، وذلك بنفي دلالة نصوص الكتاب والسنة على المراد بها، وهذا الإنكار إما أن:

• يكون كلياً؛ كما هو مذهب الجهمية، فهم ينكرون جميع أسماء الله وصفاته ولا يثبتون لله إلا الوجود المطلق فقد جرَّدوه من كل اسمٍ وصفة.

• أو يكون تعطيلاً جزئياً: كتعطيل الأشاعرة والماتريدية الذين أثبتوا سبع صفاتٍ أو ثمان في الجملة ونفوا ما عداها، على أن إثباتهم لتلك الصفات على خلاف ما جاء في النصوص: فالكلام عند الطائفتين نفسي ليس بحرف ولا صوت، إضافة إلى نفيهم تجدد أفراد وآحاد الصفات لله تعالى وهذا من فروع قولهم بنفي صفات الفعل الاختيارية عن الله تعالى، وسيأتي لذلك مزيد تفصيل – إن شاء الله.

٢)التأويل (التحريف): وهو تغيير معنى نصوص الكتاب والسنة من المعنى الحق الذي دلَّت عليه – وهو إثبات الصفات لله – إلى معنىً



آخر لم يُردهُ اللهُ تعالى ولا رسولُهُ ﷺ. مثال ذلك: تحريف صفة اليدين لله تعالى في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [1]. بأن اليدين هنا بمعنى: «النعمة، أو القدرة»، فهذا تحريفٌ لظاهر الآية والتي فيها إثبات اليدين لله جل وعلا بمعنىً آخر باطل لم يُردْهُ اللهُ تعالى في الآية، وهو تحريفٌ لدلالة النص في ذلك.

والتعبير بلفظ (التحريف) بدلاً عن (التأويل) أفضل؛ لعِدّةِ أُمورٍ هي:

١- لأنَّ هذا هو تعبيرُ القرآن؛ قال تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [2]، والتعبيرُ بما عبَّر به القرآن أولى.

٢- ولأنَّ التعبير بالتحريف أدلُّ على الحال، وأبلغُ في إظهارِ بشاعة ما عمله أهل التعطيل مع نصوص الصفات، بخلاف التأويل ففيه تخفيفٌ من عظمةِ رد النصوص، وإبطال دلالتها.

٣- ولأن التحريف مذموم كله، بخلاف التأويل فليس مذموماً كله كما جاء ذلك في إطلاق السلف حيث ورد بعدة معانٍ هي:

-الحقيقة التي يؤول إليها الشيء؛ أي: الصواب: المآل والمرجع والعاقبة في المستقبل. مثال ذلك: الرؤيا حقيقتها ستؤول إلى شيء في

(١) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٢) سورة النساء، الآية: ٤٦.



المستقبل؛ كما أخبر الله عن يوسف – عليه السلام – أَنَّهُ قال: ﴿ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ ﴾[1]، مثال آخر: اليوم الآخر: حقيقته ستؤول إلى أحداث ستقع فيه، كما قال تعالى: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ ﴾[2].

-التفسير، كقولك تأويل هذه الآية كذا وكذا؛ أي: تفسيرها، والمتتبع لتفسير ابن جرير الطبري يجده كثيراً ما يقول: «القول في تأويل قول الله تعالى» أي: تفسيرها، ومنه دعاء النبي ﷺ لابن عباس: «اللهم فقّهه في الدين، وعلّمه التأويل»؛ أي: التفسير[3].

وهذان المعنيان صحيحان مشهوران عن السلف الصالح؛ بخلاف المعنى الثالث فهو متأخرٌ مُحدث، وهو:

صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنىً يُخالفُ الظاهر، وهذا اصطلاحٌ متأخر عند المتكلمين وغيرهم من أهل البدع، وهو على نوعين:

١)تأويل صحيح: وهو ما دل الدليل على عدم إرادة ظاهره، كما في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ٩٨ ﴾[4]. أي: إذا أردت أن تقرأ القرآن.

---

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٠.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٥٣.

(٣) متفق عليه.

(٤) سورة النحل، الآية: ٩٨.



٢)تأويلٌ فاسد: وهو ما لم يدلَّ عليه دليلٌ يصرفُه عن ظاهر اللفظ، كما في تأويل الاستواء بالاستيلاء، واليدين بالنعمة والقُدرة، وهذا هو مُرادُ المصنف، وهو التأويل المذموم. ومن هنا يتبّين أنَّ التعبيرَ بلفظِ (نفي التحريف) أفضلُ من التعبير بلفظ (نفي التأويل).

وقوله: «والتشبيه والتمثيل»:

المثيل في اللغة: هو الند والنظير.

وفي الشرع: هو مساواةُ – أي مُماثلةُ – غير الله بالله بصفاته أو ذاته. مثالُ ذلك: أن يُساوي سمعَ اللهِ بسمعِ المخلوق، فيقول: لله سمع كسمع المخلوق، وله يدان كيدي المخلوَق، ونحو ذلك مما يُنزَّه عنهُ اللهُ تعالى.

والفرقُ بين التمثيل والتشبيه، هو أنَّ التمثيل: هو المماثلة من كل وجهٍ على الإطلاق، والتشبيه: هو المشابهة في أكثر الصفات لا كلها.

والتعبير بنفي التمثيل أفضل؛ لسببين:

أ- لأن هذا هو لفظ القرآن؛ قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1]، ولم يرد في القرآن نفي التشبيه، والتعبير باللفظ الذي ورد في القرآن أولى.

ب- أن أهل التعطيل يسمون من يثبت الصفات مشبهةً، وأهل السنة يثبتون صفات الله تعالى الواردة على الوجه اللائق به – سبحانه

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

وتعالى - فإن قلت: «من غير تشبيه»، فَهِمَ المعطلة أن المراد: «من غير إثبات صفة»، فالتعبيرُ بنفي التمثيل أدق من التعبير بنفي التشبيه.

٣)التكييف: لغةً من كيَّف يُكيّف تكييفاً، وهي كُنْهُ الشيء. وفي الشرع: جعل كيفيَةٍ معينةٍ لصفاتِ الله تعالى. كأن يقول في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [(١)]، كيفية استوائه على عرشه ككيفية استواء الإنسان على الكرسي، أو ككيفية استوائه على السرير.

قال: «وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظاً، وترك التعرُّض لمعناه، ونردُّ علمه إلى قائله، ونجعل عهدته على ناقله؛ اتباعاً لطريقة الراسخين في العلم، الذين أثنى اللهُ عليهم في كتابه يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [(٢)]، فجعلَ ابتغاءَ التأويل علامةً على الزيغ، وقَرَنهُ بابتغاءِ الفتنةِ في الذمّ، ثمَّ حجبُهم عمَّا أمَّلوه، وقطع أطماعهم عما قصدوه، بقوله سبحانه: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ ».

قوله: «وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظاً وترك التعرُّض لمعناه ونردُّ علمه إلى قائله، ونجعل عهدته على ناقله .. »:

هذه الجملة من كلامه مما انتقد على الإمام موفق الدين ابن قدامة - رحمه الله - إذ الواجب أن يُقال: نؤمن به لفظاً ومعنىً؛ لأنَّ نصوص

---

(١) سورة طه، الآية: ٥.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.



الصفات واضحةُ المعنى بيّنةٌ معلومةٌ في لغة العرب.

قال سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم في مجموع رسائله وفتاويه (١/ ٢٠٢-٢٠٣): «وأمَّا كلام صاحب اللمعة فهذه الكلمة مما لوحظ في هذه العقيدة، وقد لوحظ فيها عدَّةُ كلماتٍ أُخذت على المُصنِّف، إذ لا يخفى أنَّ مذهب أهل السُنَّة والجماعة هو الإيمان بما ثبت في الكتاب والسنة من أسماء الله وصفاته لفظاً ومعنىً، واعتقاد أنَّ هذه الأسماء والصفات على الحقيقة لا على المجاز، وأنَّ لها معانٍ حقيقةٍ تليق بجلال الله وعظمته، ومعاني هذه الأسماء ظاهرةٌ معروفةٌ في القرآن كغيرها لا لبس فيها ولا إشكال ولا غموض، فقد أخذ أصحاب رسول الله ﷺ عنه القرآن ونقلوا عنه الأحاديث ولم يستشكلوا شيئاً من معاني هذه الآيات والأحاديث؛ لأنها واضحة صريحة ... أما كُنْه الصفة وكيفيتها فلا يعلمه إلا الله سبحانه، إذ الكلام في الصفة فرعٌ عن الكلام في الموصوف، أما ما ذكره في اللمعة فإنه ينطبق على مذهب المفوضة وهو من شَرِّ المذاهبِ وأخبثها، والمُصنِّف – رحمه الله – إمامٌ في السُنّة، ومن أبعد الناس عن مذهب المُفوّضةِ وغيرهم من المبتدعة»ا.هـ.

وجزمَ الشيخُ عبدالرزاق عفيفي في مجموع فتاويه: بأنَّ ابن قدامة «مُفوِّض»، وأنَّه غلط في كتابه: «لمعة الاعتقاد» [١].

قلت: ولا شك أن الإيمان بلفظٍ مجرَّد عن المعنى غلطٌ فاحشٌ، بل هو

---

(١) انظر: فتاوى ورسائل الشيخ عبدالرزاق عفيفي: (١/ ١٥٣-١٥٤).

من أقوال أهل البدع من الأشاعرة والماتريدية حيث سلكوا أحد مسلكين في نصوص الصفات: إمّا التأويل أو التفويض، كما نصَّ على ذلك علماؤهم كالجويني[(١)]، والشهرستاني[(٢)]، ومتأخريهم كصاحب الجوهرة[(٣)]، وغيره من المعاصرين كمحمد عبده[(٤)]، والبوطي[(٥)]، والقرضاوي[(٦)]، وحسن البنا[(٧)]، وحسن أيوب[(٨)]، والكوثري[(٩)]، والسقاف[(١٠)]، وغيرهم من المبتدعة.

إذ معاني الكتاب والسنة على المعنى العربي، فالقرآن نزل بلسانٍ عربي، والنبي ﷺ تكلم بلسانٍ عربي؛ فلهذا وجب أن يؤمن بالكتاب والسنة على ما تقتضيه لغة العرب وعلى ما يدل عليه اللسان العربي وهذا أصل مهم.

والمتتبع لكلام ابن قدامة في كتبه الأخرى لا يحكم عليه بأنه يقول

---

(١) انظر: الرسالة النظامية للجويني (ص٢٣).

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني، (١ص١٠٣-١٠٥).

(٣) انظر: شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (٩١-٩٣).

(٤) انظر: رسالة التوحيد لمحمد عبده (ص١٧٤).

(٥) انظر: كبرى اليقينيات الكونية للبوطي (١٣٨-١٤١).

(٦) انظر: مقدمته لكتاب القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام (ص٨-١٨)، فتاوى معاصرة (٤/ ١٥٣-١٥٤، ١٥٥-١٥٩).

(٧) انظر: رسالة العقائد له ضمن مجموعة رسائله (ص٦٦-٧٦).

(٨) انظر: تبسيط العقائد الإسلامية له (ص١٠٨-١١٢).

(٩) انظر: تعليقه على العقيدة النظامية للجويني. (٢٣).

(١٠) انظر: مقدمته لكتاب دفع شبه التشبيه لابن الجوزي (٢١-٢٣).



بتفويض المعنى، بل يؤمن بمعاني نصوص الصفات لله جل وعلا.

١- يقول في كتابه: «ذم التأويل» (ص١١): «ومذهب السلف – رحمة الله عليهم – الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله أو على لسان رسوله من غير زيادةٍ عليها ولا نقصٍ منها ولا تجاوز لها ولا تفسير لها ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين، بل أمرُّوْها كما جاءت، ورَدُّوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلِّم بها».

٢- يقول في رده على ابن عقيل في تحريم النظر في كتب الكلام (ص٥٩-٦٠): «وأما قوله: هاتوا أخبرونا ما الذي يظهر لكم من معنى هذه الألفاظ الواردة في الصفات؟ فهذا تسرعٌ في التجاهل والتعافي، كأنه لا يعرف معتقد أهل السنة، وقولهم فيها .. إلى أن قال: «ولكن قد علمنا أن لها معنىً في الجملة، يعلمه المتكلم بها، فنحن نؤمن بها بذلك المعنى، ومن كان كذلك – يقصد ابن عقيل – كيف يسأل عن معنىً وهو يقول لا أعلمه؟ وكيف يسأل عن كيفية ما يرى أن السؤال عنه بدعة، والكلام في تفسيره خطأ، والبحث عنه تكلف وتعمق»؟

فهذا الكلام من ابن قدامة صريح وواضح في عدم تفويضه للمعنىً، بل إنه أثبت لهذه الصفات معنى نعلمه، ونؤمن به؛ وإنما نفى العلم بكيفية الصفة فقط.

٣- قال في معرضِ ردِّه على أهل التأويل: «ثُمَّ معرفةُ نفي



المحتملات يقف على ورود التوقيف به، فإن صفات الله تعالى لا تثبت ولا تنفى إلا بالتوقيف، وإذا تعذَّر هذا بطل تعيين مُجملٍ منها على وجه الصحّة، ووجب الإيمان بها بالمعنى الذي أراده المتكلم بها، كما روي عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي - رضي الله عنه - أنه قال: «آمنت بما جاء عن الله، على مراد الله، وآمنت بما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله ﷺ»(1).

فهذا القول كذلك صريح في إثبات ابن قدامة لمعاني الصفات، ووجوب إثبات تلك المعاني حسب مراد الله ومراد رسوله ﷺ منها.

وبهذا يتبيّن أَّن ابن قُدامة على طريقة السلف في نصوص الصفات ومن أبعد الناس عن مذهب أهل التفويض.

ومما ينبغي أن يعلم: أن نصوص الصفات معلومة المعنى في اللغة لا لَبْسَ فيها ولا غموض، فهي مفهومةٌ مُحْكَمة. قال الإمام أبو عثمان الصابوني - رحمه الله - مقرراً ذلك: «وقد أعاذ الله تعالى أهل السنة من التحريف والتشبيه والتكييف، ومنَّ عليهم بالتعريف والتفهيم، حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه»(2).

فمعاني الصفات الإلهية معلومةٌ، إذ إن الله أمر بتدبر القرآن كله في

---

(1) ذم التأويل (ص٤٣-٤٤).

(2) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (ص٦٣).



عدة آيات، فقال سبحانه: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾[2].

والتدبر هو: أن يفهم آيات القرآن ويعقلها ويعلم معانيها، وأشرفُ ذلك وأجلُّه آيات الصفات.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإذا كان اللهُ قد حضَّ الكُفَّار والمنافقين على تدبّره، عُلم أن معانيه مما يمكن للكفار والمنافقين فهمها ومعرفتها؛ فكيف لا يكون ذلك ممكناً للمؤمنين؟ وهذا يبين أن معانيه كانت معروفةً بينة لهم»[3].

ويقول أيضاً: «النبيُّ ﷺ بَيَّنَ لأصحابه القرآن لفظَهُ ومعناه جميعاً، فإنَّ البيانَ لا يحصلُ بدون هذا، وقد قال تعالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[4]، وقال: ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ ﴾[5]، ولو خاطبهم بلفظ لم يفهموا معناه لم يكن ذلك بياناً .. قال: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾[6]، أي: أقرانٌ أعجمي ونبي عربي أو

---

(١) سورة ص، الآية: ٢٩.

(٢) سورة محمد، الآية: ٢٤.

(٣) القاعدة المراكشية لابن تيمية (ص٣٠).

(٤) سورة النحل، الآية: ٤٤.

(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٣٨.

(٦) سورة فصلت، الآية: ٤٤.

مخاطب عربي. فدل على أنه فصَّل آياته، والتفصيل التبيين المنافي للإجمال، فلو كانت آياته مجملةً لم يفهم معناها لم تكن آياته قد فصلت، والتفصيل إنما يكون للبيان والتمييز الذي يزول معه الاشتباه والاشتراك والإجمال المنافي لفهم المراد بالخطاب»[1].

ثمَّ بين طريقة المتكلمين في ذلك فقال: «ثم إن هؤلاء لهم حالان: تارةً يرون تحريف النصوص على وفق آرائهم، ويسمون ذلك تأويلاً، وتارةً يرون الإعراض عن تدبرها وعقلها، ويسمونه تفويضاً. فهم بين التحريف والأمية»[2].

● وأما التفويض: الذي هو رد العلم بمعاني نصوص الصفات إلى الله تعالى فهو من أبطل الأقوال وأضلها في باب صفات الله تعالى لأمور:

١) أن التفويض بهذا المعنى مبني على أساس فاسد، وهو أن ظاهر نصوص الصفات باطلٌ لا يليق بالله، وهذا جنايةٌ على النصوص حيث جعلوها دالة على معنى باطل غير لائق بالله تعالى، ولا مراد له.

٢) أن النبي ﷺ كان يحضر مجلسه أقوامٌ مختلفو الأفهام، متفاوتو الإدراك، ولم ينقل عنه ﷺ أنه كان يحذر من الإيمان بما يظهر من كلامه في صفات الله، مما يبين أنها على ظاهرها وأنها مفهومةٌ عندهم[3].

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (ص١١).

(٢) المصدر السابق، ص٢٣.

(٣) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات، لمرعي الكرمي (ص٨٥).



٣)أن نصوص الصفات جاءت بأساليب متعددة ودلالات متنوعة؛ تؤكد أن ظاهرها هو المطلوب فهمه ومعرفة معناه.

٤)يلزم على القول بالتفويض في آيات الصفات وأحاديثها لوازم باطلة منها:

أ- القدح في حكمة الرب جل وعلا حيث أنزل كلاماً لا يتمكن المخاطبون به من فهمه ومعرفة معناه ومراد المتكلم به، فأي فائدةٍ لهم فيه ؟![1]

ب- غلق باب التدبر لكتاب الله: فقد أمر الله بتدبر كتابه مطلقاً قال تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٢٩ ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ٨٢ ﴾[3].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على هذه الآية: «ومعلومٌ أن نفي الاختلاف عنه لا يكون إلا بتدبّره كُلِّه، وإلاّ فتدبُّر بعضه لا يُوجبُ الحُكمَ بنفي مخالفة ما لم يتدبر لما تدبر»[4].

جـ- تجهيل النبي ﷺ والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين: يقول شيخ الإسلام - رحمه الله: «فعلى قول هؤلاء يكون

---

(١) مذهب أهل التفويض للقاضي، (ص٥٠٣).

(٢) سورة ص، الآية: ٢٩.

(٣) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(٤) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٠٧).

الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، ولا الملائكة، ولا السابقون الأولون، وحينئذٍ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن، أو كثيرٌ مما وصف الله به نفسه، لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلاماً لا يعقلون معناه .. ومعلومٌ أنَّ هذا قدحٌ في القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هدىً وبياناً للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يُبيّن للناس ما نُزِّل إليهم وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه وهو ما أخبر به الرب عن صفاته، أو عن كونه خالقاً لكلِّ شيء .. لا يعلم أحدٌ معناه، فلا يُعقل ولا يتدبَّر، ولا يكون الرسول بيَّنَ للنَّاس ما نُزِّلَ إليهم، ولا بلَّغ البلاغَ المُبين، وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحدٍ ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقض ذلك؛ لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة لا يعلم أحدٌ معناها، وما لا يعلمُ أحدٌ معناه لا يجوز أن يُستدلَّ به، فيبقى هذا الكلام سداً لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء، وفتحاً لباب من يعارضهم ويقول: إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء؛ لأنَّا نحنُ نعلم ما نقول ونبينّه بالأدلة العقلية، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون، فضلاً عن أن يبينوا مرادهم. فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد»[1] .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: (١/ ٢٠٤-٢٠٥).

قال المصنف – رحمه الله:

«قال الإمام أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل – رضي الله عنه – في قول النبي ﷺ: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا»، وإن الله يُرى في القيامة، وما أشبه هذه الأحاديث، قال: نؤمن بها، ونصدِّق بها، لا كيف ولا معنى، ولا نردُّ شيئاً منها .. إلى قوله: ولا نتعدَّى القرآن والحديث، ولا نعلمُ كيفَ كنُهُ ذلك إلاّ بتصديق الرسول ﷺ وتثبيت القرآن» [(١)]:

---

(١) وقد فهم بعض أهل البدع المعاصرين كالسقاف في مقدمته لكتاب دفع شُبه التشبيه ص(٢١) أن هذه العبارة من أحمد تفيد التفويض في قوله: (ولا معنى) ويمكن أن يجاب عن ذلك بما يلي:

١- هذه الرواية جاءت من طريق حنبل بن إسحاق، وحنبل له مفاريد ينفرد بها عن الإمام أحمد، قال ابن رجب في فتح الباري (٢/ ٣٦٧) بعد نقل روايةٍ ذكرها حنبل – تأتي معنا – قال: (وهذه روايةٌ مشكلةٌ جداً، ولم يروها عن أحمد غير حنبل، وهو ثقةٌ إلا أنه يهم أحياناً، وقد اختلف متقدموا الأصحاب فيما تفرد به حنبل عن أحمد هل تثبت له به روايةٌ عنه أم لا؟ وذكر القاضي ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة (١/ ١٤٣) والذهبي في السير (١٣/ ٥٢): أنه يأتي بمسائل جيادٍ ويُكثر عن الإمام أحمد ويغرب – أي يأتي بأشياء غريبة.

٢- على فرض ثبوت هذه الرواية: فإن مراد أحمد: المعنى الباطل الذي من أجله حرَّف الجهمية ومن سلك سبيلهم نصوص الصفات كقولهم وجاء ربك: أي أمره، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك: والمنتسبون إلى السنة من الحنابلة وغيرهم الذين جعلوا لفظ التأويل يعم القسمين، يتمسكون بها يجدونه من كلام الأئمة في المتشابه، مثل قول أحمد في رواية حنبل: (ولا كيف ولا معنى) فظنوا أن مراده أنا لا نعرف معناه)، وكلام أحمد صريحٌ بخلاف هذا في غير موضع، وقد بيَّن أنه إنما ينكر تأويلات الجهمية ونحوهم الذين يتأولون القرآن على غير تأويله وصنَّف كتابه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما أنكرت من متشابه القرآن على غير مراد الله ورسوله) (مجموع الفتاوى، ١٧/ ٣٦٣).

٣- مما يبين أن مراده أحمد بهذه العبارة إثبات الصفات لا تفويضها أنه قال في أول العبارة: (نؤمن بها ونصدق بها) ولا يمكن أن يكون إيمان وتصديق بعبارات مجهولة خالية من المعاني.



الشرح:

قولُ الإمام أحمد الذي أورَدهُ المُصنِّف يتضمَّنُ عدة أمور هي:

١- وجوب الإيمان بصفات الله، والتصديق بها كما جاءت، ومنها النزول والرؤية.

٢- التخلِّي عن محذورين عظيمين في باب صفات الله وهما: (التكييف) و(التعطيل) وهو المعنى الباطل الذي من أجله حرَّف المتكلمون آيات الصفات وأحاديثها، فمثلاً: قولُهُ تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ حرَّفه علماء الكلام إلى: وجاء أمره فهذا المعنى الباطل هو الذي نفاه الإمام أحمد في نصوص الصفات وهو التحريف وعدم الأخذ بظاهر تلك النصوص، وليس مراده بذلك: «التفويض».

٣- أن باب الصفات توقيفي لا يُتجاوز به النص من القرآن والسنة، من غير تعدٍ ولا زيادة.

٤- وجوب الإيمان بالقرآن كله؛ محكمِه: وهو ما ظهر لنا معناه واتَّضح، ومتشابهه: وهو ما خفي علينا معناه وأشكل، فنردّ المتشابه إلى المحكم؛ ليتضح، وإن لم يتضح نؤمن به لفظاً؛ وعلى المعنى الذي أرادَهُ الله، أو أرادَه رسول الله ﷺ.

والشاهدُ من ذلك: أَنَّ كلام الإمام أحمد يردُّ به – رحمه الله – على طائفتين:



● الذين جعلوا لصفات الله كيفية على هيئة معينة، فلاُ نكيِّفُ صفات الله تعالى، لأنَّ هذا من الغيّبيات التي استأثر الله بعلمها.

● الذين عطلوا وحرفوا صفات الله عن معناها ومدلُولها، فردَّ عليهم بقوله: «ولا معنى»: أي: ولا معنىً باطل؛ لأنَّ كل من حرف أو أوَّل صفةً إلى غير معناها الحقيقي فقد عطَّلَ المعنى الحقيقي، فمن يقول في صفة العينين مثلاً: المراد بهما «الحفظ والرعاية»، وفي صفة اليدين: المراد بهما «النعمة» و«القدرة»، وفي الاستواء: «الاستيلاء»، وفي الغضب: «الانتقام»، ونحوها، فقد عطَّل المعنى الحقيقي لها.

وقولُهُ: بلا حدٍّ أي: بلا نهاية، وهذه العبارات من الألفاظ المُجملة ولم تظهر في كلام السلف إلاَّ بعد أن وُجَد من أهِل البدع والكلام من يقول بها لينفي الصفات عن الله تعالى، فقوله: «بلا حدٍ ولا غايةً»، أي: إنَّ صفاته ليسَ لها مُنتهى، فعلمهُ ليس لَهُ مُنتهى، كما أنَّ كلامه ليس له منتهى؛ قال تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَـٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَـٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾ ﴾[1]، فالإمام أحمد يقصد بنفي الحد المعنى السابق.

وقد وردت عبارات عن بعض السلف بإثباتِ الحدِّ لله جلَّ وعلا، منهم عبدالله بن المبارك – رحمه الله – حينما سُئل: نثبت أن الله تعالى على

(١) سورة لقمان، الآية: ٢٧.

العرش استوى؟ قال: «نعم، نثبت أنه على العرش استوى، قال السائل: بحد؟ قال: بحد»[1] .

وأراد ابنُ المبارك بذلك الردَّ على الحُلولية، وأن الله تعالى ليس في ذاته شيءٌ من مخلوقاته ولا في مخلوقاته شيء من ذاته، فالسلف ومنهم ابن المبارك حينما أثبتوا الحدَّ أرادوا بذلك أن يثبتوا بأن الله تعالى بائن من خلقه، عالٍ على خلقه، مستوٍ على عرشه.

قال المصنف: قال الإمام أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه: «آمنت بالله وبما جاء عن الله على مراد الله، وآمنت برسول الله وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله».

وعلى هذا درج السلف وأئمة الخلف - رحمهم الله - كلهم متفقون على الإقرار، والإثبات، لما ورد من الصفات في كتاب الله، وسنة رسوله، من غير تعرض لتأويله.

ش: مراد الشافعي رحمه الله: أننا نؤمن بما جاء عن الله تعالى، فيما علمنا معناه وما لا نعلمه على مراد الله وعلى مراد رسول الله ﷺ وما لا نعلمه نسأل عنه أهل العلم؛ حتّى يبينوا لنا معناه؛ فنعتقده على مراد الله، وعلى مراد رسوله ﷺ، وفي هذا تمام الامتثال، وكمال التسليم لما أُمرنا به.

وابن قدامة هنا أورد كلام الإمام الشافعي على وجه الخصوص: للرد على أشاعرة عصره الذين ينتسبون في الفقه للمذهب الشافعي لكنهم

(١) رواه البيهقي في كتابه: «الأسماء والصفات»، ص٤٢٧.



خالفوه في الأصول والعقائد، واعتقدوا ما يعتقده أبو الحسن الأشعري، ثم إن الأشعري رجع لمذهب السلف على سبيل الإجمال وبقيت عليه مسائل من مذهب ابن كُلاَّب ما زال يقررها ويقول بها لم يعرف عنه رجوع عنها، مثل صفات الفعل الاختيارية لله عز وجل فالمؤلف جاء بكلام الشافعي ليقول: لماذا لم تعتقدوا ما اعتقد إمامكم الذي تتبعونه وتقتدون به؟

ثمَّ بيَّن المُصنّف أنَّ هذا هو ما درج عليه السلف، ومن تبعهم من أئمة الخلف في نصوص الصفات، حيث اعتقدوها بالإقرار بها، وأثبتوها، وأمّروها كما جاءت عن الله تعالى، وكما جاءت عن رسول الله ﷺ من غير تأويل لها، ومن غير تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل.





الترغيب بالسنة والتحذير من البدعة وأهلها

قال المصنف رحمه الله: «وقد أُمرنا بالاقتفاء لآثارهم، والاهتداء بمنارهم، وحُذِّرنا المحدثات، وأُخبرنا أنها من الضلالات؛ فقال النبي ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عَضّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثةٍ بدعة وكل بدعةٍ ضلالة».

الشرح:

تعريف السنة:

السنة لغة: الطريقة.

واصطلاحاً: ما عليه النبي ﷺ وأصحابه من عقيدة أو عمل.

حكم اتباع السنة:

حكم اتباع الطريقة التي كان عليها النبي ﷺ وأصحابه، واجبٌ على كل مسلم، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾ ﴾ (١).

ما ذكره المصنِّف، وهو حديث العرباض بن سارية – رضي الله عنه

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.



- وهو قول النبي ﷺ: **«عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ»** [١].

وضد السنة البدعة، وهي المقصودة في قول المصنف في هذه العقيدة الموجزة، فهو يريد التحذير من أهل الضلال، وعقيدتهم المبتدعة. والكلام على البدعة والتحذير منها ومن أهلها من عدة وجوه:

أولاً: تعريف البدعة:

البدعة في اللغة مأخوذة من البدع، وهو الإنشاء، والاختراع على غير مثال سابق، ومنه قوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [٢]، أي مخترع على غير مثالٍ سابق، فالبدعة: هي الشيء المستحدث [٣].

واصطلاحاً: هناك عدة تعاريف عند أهل العلم للبدعة، وأوضحها تعريفان: هي التعبد لله بما لم يشرع الله، أو هي: ما أُحدث في الدين على خلاف ما كان عليه ﷺ وخلفاؤه الراشدون؛ من عقيدة أو عمل.

ويدل على هذين التعريفين قوله تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [٤]، وحديث العرباض بن سارية -

---

(١) رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، ورواه ابن ماجه، والدارمي.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١١٧.

(٣) انظر: «لسان العرب»، مادة: (بدع)، وانظر: «الحوادث والبدع»؛ للطرطوشي (ص٢٠).

(٤) سورة الشورى، الآية: ٢١.

رضي الله عنه – أن النبي ﷺ قال: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة**»[1].

ولا يدخل في البدع ما كان حديثاً، وليس من أمر الدين، بل من أمور العادات، وإن كانت في اللغة هي أمورٌ مبتدعة؛ لأنها أشياء جديدة لم يكن عليها النبي ﷺ ولا خلفاؤه الراشدون؛ كالسيارات والطائرات التي يركبها الناس اليوم، ونحوها من المخترعات الحديثة، فلا تدخل في البدع المذمومة والمقصودة في هذا الباب؛ لأنها ليست من أمر الدين والشرع.

وعليه؛ فإنَّ الابتداع على قسمين:

١- ابتداع في العادات: كابتداع المخترعات الحديثة، وهذا مباحٌ؛ لأن الأصل في العادات الإباحة، بل ربما يكون مطلوباً.

٢- ابتداع في الدين: وهذا محرَّمٌ؛ لأن الأصل فيه التوقيف، وهذا النوع هو المقصود في هذا الباب.

ثانياً: حكم البدعة:

كل بدعة في الدين فهي محرمةٌ وضلالة؛ ولذلك قال ابن قدامة في هذه العقيدة: «وحذَّرنا من المحدثات، وأخبرنا أنها من الضلالات»،

(١) رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، ورواه ابن ماجه، والدارمي.

واستدلَّ بحديث العرباض، وقد تقدم، ويدل على ذلك:

١)قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ (١).

٢)حديث العرباض بن سارية المتقدم، وفيه: «فإن كل محدثةٍ بدعة، وكل بدعة ضلالة».

٣)حديث عائشة مرفوعاً: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه، فهو رد» (٢)، ولمسلم: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا، فهو رد».

وتحريم البدعة يتفاوت بحسب نوعية البدعة:

- فمن البدع ما هو كفرٌ: كالطواف على القبور؛ تقرباً إلى أصحابها، وتقديم الذبائح، والنذور لها ودعاء أصحابها، والاستغاثة بهم وسؤال الغائبين.

- ومنها ما هو وسيلة إلى الشرك: كالبناء على القبور.

- ومنها ما هو فسق اعتقادي: كبدع الخوارج، والمرجئة، والقدرية، في أقوالهم واعتقاداتهم المخالفة لأدلة الشرع.

- ومنها ما هو معصية: كبدعة القيام في الشمس صائماً، والتعبد

(١) سورة النساء، الآية: ١١٥.

(٢) متفق عليه.



بالخصاء؛ لقطع شهوة الجماع.

ثالثاً: البدعة في الدين على نوعين:

- **النوع الأول: بدعة في الاعتقادات:**

وهذا النوع هو الذي قصده ابن قدامة في كلامه؛ لأن الكلام هنا في باب الاعتقاد، ومثال هذه البدعة: مقالات الجهمية، والمعتزلة، والرافضة، وغيرها من الفرق الضالة، تأويلاً، وتحريفاً، وتعطيلاً، وتكييفاً، وشركاً، وكل ما استحدثوه من أقوال في باب العقائد مما لم يكن عليه السلف الصالح – رحمهم الله.

- **النوع الثاني: بدعة في العبادات:**

وهو التعبد لله بعبادة لم يشرعها، ولهذا أنواع:

الأول: ما يكون في أصل العبادة؛ كأن يحدث عبادة ليس لها أصل في الشرع؛ مثال ذلك: صلاة أو صيام غير مشروعين، أو أعياداً غير مشروعة؛ كأعياد الموالد، وغيرها.

الثاني: ما يكون في الزيادة على العبادة المشروعة؛ مثال ذلك: التعبد لله بزيادة ركعة خامسة في صلاة الظهر أو العصر.

الثالث: ما يكون في صفة أداء العبادة؛ كأن يؤديها على صفة غير مشروعة؛ مثال ذلك: أداء الأذكار المشروعة بأصوات جماعية مطربة.

الرابع: ما يكون بتخصيص وقتٍ للعبادة المشروعة لم يخصه الشرع؛



مثال ذلك: تخصيص يوم النصف من شعبان بصيام، وليلته بقيام، فنقول: هذا التخصيص يحتاج إلى دليل.

ويدل على هذين النوعين – بدع الاعتقادات والعبادات – حديث عائشة – رضي الله عنها – قالت: قال النبي ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه، فهو ردٌّ**»، ولفظ الحديث عامٌّ، يدخل فيه كل من أحدث في الدين من عقائد وعبادات، وفي لفظ مسلم: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا، فهو رد**»، وهذا خاص بالعمل وهو العبادات، وفيه ردٌّ على من يقول: إن البدع فقط في العقائد.

رابعاً: كل بدعة ضلالة:

ذهب البعض إلى تقسيم البدعة إلى: بدعة حسنة، وبدعة سيئة، والصواب في هذه المسألة؛ كما قال النبي ﷺ: «**كل بدعة ضلالة**»، ولا يوجد بدعة حسنة؛ لأن من يقول بهذا القول سيقول: ليس كل بدعة ضلالة، والقول ما قاله النبي ﷺ في حديث العرباض بن سارية فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة. قال ابن رجب: «قوله ﷺ: «**كل بدعة ضلالة**»: من جوامع الكلم، لا يخرج عنه شيء، وهو أصلٌ عظيمٌ من أصول الدين، وهو شبيه بقوله ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه، فهو رد**»، فكل من أحدث شيئاً ونسَبهُ إلى الدين، ولم يكن لَهُ أصلٌ من الدين يرجع إليه، فهو ضلالة، والدين بريءٌ منه»[1].

---

(١) انظر: جامع العلوم والحكم، (١/ ٢٦٦).

قال المصنف – رحمه الله: «وقال عبدالله بن مسعودٍ – رضي الله عنه: اتبعوا ولا تبتدعوا؛ فقد كفيتم».

وقال عمر بن عبدالعزيز – رضي الله عنه –: «قف حيثُ وقفَ القومُ، فإنّهم عن علمٍ وقفُوا، وببصر نافذٍ كفُوا، ولهم على كشفها كانوا أقوى، وبالفضل لو كان فيها أحرى، فلئن قلتم: حدث بعدهم، فما أحدثه إلا من خالف هديهم، ورغب عن سنتهم ولقد وصفوا منه ما يشفي وتكلموا منه بما يكفي، فما فوقهم محسِّرٌ، وما دونهم مقصِّر، لقد قصر عنهم قومٌ فجفوا، وتجاوزهم آخرون فغلوا، وإنهم فيما بين ذلك لعلى هُدىً مستقيم».

وقال الإمام أبو عمرو الأوزاعي – رضي الله عنه: «عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال، وإن زخرفوه لك بالقول».

الشرح:

قول ابن مسعود – رضي الله عنه: «اتبعوا ولا تبتدعوا؛ فقد كفيتم»، وهذا الأثر رواه عن ابن مسعود ثلاثةٌ من التابعين، أصحُّها ما أخرجه أبو خيثمة في كتاب «العلم» من طريق العلاء، عن حماد، عن إبراهيم النخعي، وصحَّح إسناده الألباني، وأثر ابن مسعود قد تضمن أمرين:

١- الحث على التمسك بالسنة؛ وذلك بالتزام آثار النبي ﷺ وخلفائه الراشدين، من غير زيادة ولا نقصان، وذلك في قوله: «اتبعوا».

٢- التحذير من الابتداع في الدِّين، فقد كُفينا بكتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وقد قال الله تعالى: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ



نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ﴾[1]. وكفانا من قبلنا من الصحابة، ومن تبعهم من السلف حَمْل الشريعة وبيانُها، وذلك في قوله – رضي الله عنه: «ولا تبتدعوا؛ فقد كفيتم».

قول عمر بن عبدالعزيز – رحمه الله:

هو أمير المؤمنين الخليفة الراشد، اشتهرت خلافته بأنها خلافةٌ راشدة عادلة؛ وُلد سنة ٦٣هـ، وتوفي سنة ١٠١هـ في الشام، وكانت ولادته ونشأته في الشام.

وقوله – رحمه الله – تضمَّن عدَّة أمور:

١)اتباع ما كان عليه القوم؛ ويعني بهم السلف الصالح من الصحابة والتابعين؛ وذلك لأنهم أخذوا هذا الدين من المبعوث بهذا الدين نبينا ﷺ، واتباع ما كان عليه القوم يكون بأمرين:

الأول: الوقوف عندما وقفوا عليه من أمر الدين؛ عقيدةً كان أو عملاً؛ لأنهم لم يقفوا عند ذلك إلا بعلمٍ من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ فهم أعلم الأمة، فهم أحرى الأمة بالفضل والعلم، وأصفاها عقولاً، مستنيرةٌ أفهامهم بكتاب الله، وسنة رسوله ﷺ.

الثاني: الكفُّ عمَّا كفُّوا عنه وسكتوا، فالذي خاض فيه المتأخرون لم يكن عند السلف – رحمهم الله، ففي عهدِ الصحابة – رضي الله عنهم،

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.



وعهد التابعين – رحمهم الله – لم يحدث خلافٌ في الاعتقاد؛ كالخوض في الصفات تحريفاً وتعطيلاً، وتمثيلاً وتكييفاً، فكلُّ ذلكَ لم يخوضُوا فيه، وإنّما بدأ الخوضُ والاختلافُ في الاعتقاد في أواخر عهد التابعين – رحمهم الله – فظهرت ضلالاتُ الخوارج، ثمَّ المعتزلة، ثمَّ انتشرت في الأمة، فما كفَّ عنه السلف لا بدَّ أن نكفَّ عنه؛ لأنهم كفُّوا عن ذلك ببصرٍ نافذ؛ أي: ثاقب، وليس لأنَّها لم تحدث عندهم، فهم كانوا يعلمون من سنة النبي ﷺ أنها ستكون فتنٌ وأمورٌ محدثةٌ مختلفة؛ فقد قال لهم النبيُّ ﷺ: «**فإنّهُ من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**».

٢)أن ما حدث بعد السلف من بدع وضلالات كان بسبب البعد عن نهجهم، ومخالفة هديهم؛ لأنهم – رحمهم الله – وصفوا من الدين ما يشفي القلب المريض الذي وردت عليه الشبهات، وتكلموا بما جاء به الدين ما يكفي لكل من كان له عقلٌ، وقلبٌ حيّ.

٣)أن من الناس من فرَّط وقصَّر في اتباع نهج السلف، فكان جافياً بعيداً عنهم، ومن تجاوز وأفرط في نهجهم فكان غالياً، وطريقهم – رحمهم الله – بيِّنٌ على صراط مستقيم، بين الغلو والتقصير، لا إفراط ولا تفريط، فمن كان دونهم فهو مقصِّرٌ، ومن أراد أن يكون فوقهم وأفضل منهم فهو محسِّر؛ أي: منقطع، يرجع بلا شيء؛ لأنه لا أفضل من هديهم.



وهذه الكلمات منهجٌ قويمٌ لكل مسلم، وعلى هذا المنهج سار الأئمة - رحمهم الله - .

قول الأوزاعي - رحمه الله:

هو أبو عمرو عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، ولد في بعلبك، وهو من كبار الفقهاء وأئمة التابعين، إمام الشام في الفقه والزهد، وتوفي - رحمه الله - في بيروت سنة (١٥٧هـ).

وقوله - رحمه الله - الذي أورده المصنِّف تضمن أمرين:

١. التمسك والسير على طريقة السلف من الصحابة والتابعين - رحمهم الله؛ لأنها هي طريق الحق المبني على الكتاب والسنة، التي لا بد لكل مسلم التزامها، وإن أَبعَدُه الناس واجتنبوه.

٢. التحذيُر من آراء الرجال التي لم تستند إلى الكتاب والسنة، وإن زخرفوها وحسّنوها وأيدوها بحجج وأقوالٍ باطلة، فهي مردودةٌ عليهم في الدنيا والآخرة، ولطالما زيَّن أهل الضلالات اليوم كالمتصوفة، والرافضة، وأهل التعطيل والتحريف أقوالهم، وظنوا أنهم على طريق النجاة، ودعوا غيرهم لضلالاتهم، ويحسبون أنهم على شيء، وما هم كذلك - والله المستعان.

قال المصنف - رحمه الله: «وقال محمد بن عبدالرحمن الآذرمي لرجل تكلم ببدعة، ودعا الناس إليها: هل علمها رسول الله ﷺ وأبو بكر، وعمر، وعثمان، وعليٌّ، أو لم يعلموها؟ قال: لم



يعلموها، قال: فشيء لم يعلمه هؤلاء، أعلمته أنت؟! قال الرجل: فإني أقول قد علموها، قال: أفوسعهم ألا يتكلموا به، ولا يدعوا الناس إليه، أم لم يسعهم؟ قال: بل وسعهم، قال: فشيء وسع رسول الله ﷺ وخلفاءه، لا يسعك أنت؟! فانقطع الرجل، فقال الخليفة، وكان حاضراً: لا وسَّع الله على من لم يَسَعْه ما وَسِعَهُم».

الشرح:

ترجمة الآذرمي: هو أبو عبدالرحمن عبدالله بن محمد بن إسحاق الآذرمي، بالذال هكذا، لا الدال - كما يوجد في بعض النسخ، فأكثر النسخ بالذال (الآذرمي) نسبة إلى (آذرم)؛ كما ذكر السمعاني في «الأنساب»[1]، وظن أنها من قرى «أذنة» بلدة من الثغر.

والذي ناظره فيما نقله المصنف هو أحمد بن أبي دُؤاد، القاضي البغدادي الجهمي عدو الإمام أحمد بن حنبل، كان داعية للقول بخلق القرآن، كانت له حظوة ومنزلة عند الخليفة المأمون، ثم المعتصم أبناء الرشيد، ثم الواثق بن المعتصم، الذي رجع عن فتنة القول بخلق القرآن في آخر حياته، وقد كان يقول ابن أبي دؤاد للخليفة: «دعني أقتل هذا الضال المضل»، يقصد الإمام أحمد - على حدِّ زعمه.

والخليفة الذي حضر المناظرة هو الواثق بالله من خلفاء الدولة العباسية في العراق، كان يقول بخلق القرآن، وسجن جماعةً من الناس

---

(١) الأنساب: (١/ ٦٢).



بسبب ذلك، ويظهر أنه تاب عن ذلك كما في ظاهر القصة التي نقلها المصنف، والبدعة التي كان الآذرمي وابن أبي دُؤاد يتناظران فيها، هي بدعة القول بخلق القرآن، وهي محنةٌ عظيمةٌ، على رأس من امتُحن فيها الإمام أحمد بن حنبل، فتبين من خلال ما تقدَّم محاور المناظرة الأربعة:

«المناظِر: الآذرمي، وضدُّه: ابن أبي دؤاد، والخليفة: هو الواثق بالله، والبدعة: هي القول بخلق القرآن».

وهذه المناظرة ذكرها المصنف - رحمه الله - في كتابه «التوابين»؛ بعنوان: «توبة الواثق بالله وابنه المهتدي بالله».

هذه المناظرة التي أوردها المصنف للآذرمي - رحمه الله - مناظرةٌ أفحم فيها المبتدع ابن أبي دؤاد، وألجمه إلجاماً، وهكذا ينبغي لمن يناظر أهل الباطل أن يفحمهم بالرجوع إلى المرجع الحقيقي، والمنهج القويم، هدي رسول الله ﷺ وخلفائه الراشدين، وهذا ما فعله الآذرمي مع ابن أبي دؤاد، حيث قارن بين ما عنده وبين ما عند رسول الله ﷺ وخلفائه الراشدين في هذه الفتنة والبدعة التي دعا لها الناس؛ لأن هديهم هو الطريق المستقيم، والمنهل الصافي، ومن جاء بغير ما جاؤوا به من أمر الدين فقد ابتدع؛ ولذا قال الخليفة الواثق بالله في آخر المناظرة: «لا وسَّع الله على من لم يَسَعَه ما وَسِعَهُم»؛ أي: ما وسع رسول الله ﷺ وخلفاءه الراشدين.

قال المصنف – رحمه الله: «وهكذا من لم يسعه ما وسع رسول الله ﷺ وأصحابه، والتابعين لهم بإحسان، والأئمة من بعدهم، والراسخين في العلم، من تلاوة آيات الصفات، وقراءة أخبارها، وإمرارها كما جاءت، فلا وسَّعَ اللهُ عليه».

وهكذا قال ابن قدامة فيمن خاض في آيات الصفات، وقال فيها ببعض الضلالات: لا وسَّع الله على من لم يسعه ما وسع رسول الله، وأصحابه، والتابعين لهم بإحسان، والأئمة من بعدهم، والراسخين في العلم، في قراءة أخبار آيات الصفات وإمرارها كما جاءت.

هذه المناظرة التي أوردها المصنف، ذكرها غير واحدٍ بأوسع مما ذكرها ابن قدامة في هذه العقيدة، فقد ذكرها الذهبي في «سير أعلام النبلاء» عند ترجمة الإمام أحمد بن حنبل [1]، وذكرها الخطيب البغدادي في «تاريخه» [2]، ولما في هذه القصة من إلجام لأهل البدع، وظهور الحق وأهله؛ نذكرها برواية الخطيب البغدادي لها؛ قال – رحمه الله: عن الخليفة المهتدي بالله أنه قال: «ما زلتُ أقول: إن القرآن مخلوق صدراً من أيام الواثق، حتى أَقدم أحمدُ بن أبي دؤاد علينا شيخاً من أهل الشام من أهل أذنة، فأُدخل الشيخ على الواثق مقيداً، وهو جميلُ الوجه، تامُّ القامة، حَسَنُ الشيبة، فرأيت الواثق قد استحيا منه، ورقَّ له، فما زال يُدنيه ويُقرِّبه؛ حتى قرب منه، فسلَّم الشيخُ فأحسن، ودعا فأبلغ وأوجز. فقال

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء»، (١١/ ٣١٢-٣١٦).

(٢) «تاريخ بغداد» (١٠/ ٧٤-٧٩)، طبعة دار الغرب الإسلامي؛ بتحقيق: بشار عواد.



له الواثق: اجلس، فجلس، وقال له: «يا شيخ، ناظر ابن أبي دؤاد على ما يناظرك عليه».

فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين، ابن أبي دؤاد يصبو ويضعف عن المناظرة.

فغضب الواثق، وعاد مكان الرقّة له غضباً عليه، وقال: أبو عبدالله بن أبي دؤاد يصبو ويضعف عن مناظرتك أنت؟!

فقال الشيخ: هوِّن عليك يا أمير المؤمنين ما بك، وائذن في مناظرته.

فقال الواثق: ما دعوتك إلا للمناظرة.

قال الشيخ: يا أمير المؤمنين، إن رأيت أن تحفظَ عليَّ وعليه ما نقول.

قال: أَفْعلُ.

فقال الشيخ: يا أحمد، أخبرني عن مقالتك هذه، هي مقالة واجبة داخلة في عقد الدين، فلا يكون الدين كاملاً حتى يقال فيه بما قلت؟

قال: نعم.

قال الشيخ: يا أحمد، أخبرني عن رسول الله ﷺ حيث بعثه الله إلى عباده، هل ستر رسول الله شيئاً مما أمره الله به في أمر دينهم؟

فقال: لا.

فقال الشيخ: فدعا رسول الله ﷺ الأمة إلى مقالتك هذه؟

فسكت ابن أبي دؤاد، فقال الشيخ: تكلَّم، فسكت، فالتفت الشيخ



إلى الواثق، فقال: يا أمير المؤمنين، واحدة؟

فقال الواثق: واحدة.

فقال الشيخ: يا أحمد، أخبرني عن الله - عز وجل - حين أنزل القرآن على رسول الله ﷺ فقال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [1]. كان الله تعالى الصادق في إكماله دينه، أو أنت الصادق في نقصانه؛ حتى يُقال فيه بمقالتك هذه؟

فسكت ابن أبي دؤاد، فقال الشيخ: أجب يا أحمد، فلم يجب، فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين، اثنتان؟

فقال الواثق: نعم، اثنتان.

قال الشيخ: يا أحمد، أخبرني عن مقالتك هذه، أعلمها رسول الله ﷺ أم جهلها؟

قال ابن أبي دؤاد: علمها.

قال: فدعا الناس إليها؟ فسكت، قال الشيخ: يا أمير المؤمنين؟ ثلاث؟

فقال الواثق: ثلاث.

فقال الشيخ: يا أحمد، فاتسع لرسول الله ﷺ أنْ عَلِمَها وأمسك عنها كما زعمت، ولم يطالب أمته بها؟

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.



قال: نعم.

قال الشيخ: واتسع لأبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان، وعلي – رضي الله عنهم؟ قال ابن أبي دؤاد: نعم.

فأعرض الشيخ عنه، وأقبل على الواثق، فقال: يا أميرالمؤمنين، قد قدمت القول أن أحمد يصبو ويضعف عن المناظرة، يا أمير المؤمنين، إن لم يتسع لك من الإمساك عن هذه المقالة ما زعم هذا أنه اتَّسع لرسول الله ﷺ ولأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، فلا وسَّع الله على من لم يتسع له ما اتسع لهم، أو قال: فلا وسَّعَ اللهُ عليك.

فقال الواثق: نعم، إن لمّ يتّسع لنا من الإمساك عن هذه المقالة ما اتَّسع لرسولِ الله ﷺ وأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، فلا وسَّع الله علينا، اقطعوا قيد الشيخ، فلما قطع القيد ضرب الشيخ بيده إلى القيد حتى يأخذه، فجاذبه الحدَّاد عليه.

فقال الواثق: دع الشيخ يأخذه، فأخذه فوضعه في كمِّه.

فقال له الواثق: يا شيخ، لم جاذبت الحداد عليه؟

قال: لأني نويت أن أتقدَّم إلى من أوصي إليه إذا أنا متُّ أن يجعلهُ بيني وبين كفني، حتى أخاصم به هذا الظالم عند الله يوم القيامة، وأقول: يا رب، سَلْ عبدك هذا لم قيَّدني وروَّع أهلي وولدي وإخواني بلا حق أوجب ذلك عليَّ؟ وبكى الشيخ، فبكى الواثق، وبكينا.

ثم سأله الواثق أن يجعلَهُ في حِلٍّ وسَعَةٍ ممّا ناله، فقال له الشيخ: والله – يا أمير المؤمنين – لقد جعلتُكَ في حلٍّ وسعةٍ من أول يوم؛ إكراماً



لرسول الله ﷺ إذ كنت رجلاً من أهله.

فقال الواثق: لي إليك حاجة؟

فقال الشيخ: إن كانت ممكنة فعلتُ.

فقال له الواثق: تقيم قِبَلنا؛ فننتفع بك، وينتفع بك فتياننا.

فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين، إنَّ ردَّك إياي إلى الموضع الذي أخرجني عنه هذا الظالم أنفعُ لك من مقامي عليك، وأُخبرك بما في ذلك أصير إلى أهلي وولدي، فأكف دعاءهم عليك، فقد خلَّفتهم على ذلك.

فقال له الواثق: فتقبل منا صلة تستعين بها على دَهْرِك؟

فقال: يا أمير المؤمنين، لا يحلُّ لي؛ أنا عنها غني، وذو مرة سوي.

فقال: سل حاجة.

قال: أتقضيها يا أمير المؤمنين؟

قال: نعم.

قال: تأذن أن يخلَّى لي السبيل الساعة إلى الثغر؟

قال: قد أذنتُ لك، فسلَّم عليه وخرج.

قال صالح بن علي: قال المهتدي بالله: فرجعتُ عن هذه المقالة، وأظنُّ أن الواثق قد كان رجع عنها منذ ذلك الوقت [1].





(١) انظر: تاريخ بغداد، (١٠/ ٧٤-٧٩).



قال المؤلف: «فمما جاء من آيات الصفات»: الصفة: هي المعنى القائم بالله تبارك وتعالى ممّا نعت به نفسهُ أو نعتهُ به رسوله ﷺ ممّا يدل على إثبات الكمال المطلق له تعالى وتنزيهه عن كل عيب ونقصٍ لا شريكَ لَهُ سُبحانَهُ في ذلك ولا مثيلَ، ولم يُعرف عن السلف تقسيمُ الصفات ولا الخوضُ في ذلك.

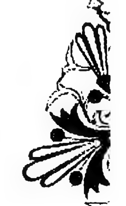
يقول المقريزي: «بل كلُّهم - أي الصحابةُ - رضي الله عنهم - فهموا معنى ذلك (أي: معنى ما وصف به الرَّبُّ تبارك وتعالى) وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم ولا فرَّق أحدٌ منهم بين كونها صفة ذاتٍ أو صفة فعل، وإنما أثبتوا له صفاتٍ أزلية [1] من العلم والقُدرة، والحياة، والإرادة، والسمع والبصر والكلام، والجلال، والإكرام، والإنعام، والعزِّ والعظمة، وساقوا الكلام سوقاً واحداً، وهكذا أثبتوا - رضي الله عنهم - ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة، من اليد، والوجه، ونحو ذلك، مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا - رضي الله عنهم - بلا تشبيه، ونزَّهوا من غير تعطيل، ولم يتعرَّض مع ذلك أحدٌ منهم إلى تأويل شيءٍ من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت» [2].

لكن لَمَّا أحدث المتكلمونَ تقسيماتٍ محدثةٍ للصفات تضمَّن كثيرٌ منها

---

(١) لم يرد عن الصحابة استعمال لفظ «الأزلي»، لكن معناه صحيح من جهة كون الصفة أول النوع حادث الآحاد.

(٢) الخطط المقريزية (٢/ ٣٥٦).



معانٍ باطلة؛ اقتضى ذلك أن يكون لأهل السنة منهجُ واصطلاحٌ في تقسيم صفات الله جل وعلا، ردّاً على أهل البدع، وقد تضمنت معانٍ صحيحةٍ موافقةً لنصوص الكتاب والسنة [(١)] .

فنقول: صفات الله تعالى – على طريقة أئمة السنة – ستةُ أنواع، تحت ثلاثة تقسيمات:

• **التقسيم الأول**: باعتبار ما تشتمل عليه الصفات من المعاني الثبوتية أو المنفية، وهي بهذا الاعتبار على نوعين:

١) الصفات الثبوتية: وهي ما أثبته الله لنفسه في كتابه، أو أثبته له رسوله في سنته فوصفه به، وهي تدل على إثبات الكمال المطلق له تعالى، مع تضمنه تنزيه الله تعالى عما يضاده من كلِّ عيب ونقص، كالحياة، والعلم، والقدرة، والاستواء على العرش، والعلو، ونحو ذلك.

٢) الصفات المنفية: (السلبية): وهي التي نفاها الله تعالى عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ؛ لأنها صفات نقص وعيب مع تضمنها إثبات الكمال المطلق له تعالى، فيجب نفيها عن الله مع إثبات كمال ضدها؛ لأن النفي المجرد المحض لا مدح فيه، فالنفي ليس بكمالٍ إلا إذا تضمن ما

---

(١) انظر في ذلك: الرسالة الأكملية لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى (٦/ ٩٨-٩٩)، بدائع الفوائد لابن القيم (٢/ ٧)، مجموع الفتاوى: (٦/ ٢١٧) في رسالة عن الصفات الفعلية الاختيارية، الصفات الإلهية للشيخ محمد أمان الجامي (ص١٩٩)، القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى (ص٢٥-٢٩)، للشيخ محمد بن عثيمين.



يدل على الكمال؛ ولأن النفي عدم والعدم ليس بشيء فضلاً عن أن يكون كمالاً.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[1]، لا يكفي في الاعتقاد أن نقول: إن الله لا ينام، بل نعتقد: أنه لا ينام لكمال حياته وقيّوميته، لا مجرد أنه لا ينام فقط؛ لأننا نقول: إن كلمة «لا ينام» مجرد انتفاء النوم هذا بحد ذاته ليس كمالاً.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾[2]، أي: من تعب وإعياء فلا يكفي أن نؤمن بأن الله تعالى لم يتعب فقط، بل يجب أن نؤمن بأنه لم يتعب لكمال قوته، سبحانه وتعالى.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[3]، فنفي الظلم عنه يتضمن كمال عدله سبحانه وتعالى، فنفي الظلم عن الله مجرداً ليس مدحاً ولا يتضمن كمالاً، وإنما يكون مدحاً وكمالاً إذا تضمن إثبات كمال ضده وهو «العدل».

• **التقسيم الثاني للصفات**: باعتبارِ تعلُّقِها بمشيئة الله تعالى وعدمه، فهي بهذا الاعتبار أنواع ثلاثة:

- **النوع الأول: ذاتية محضة**: وهي التي لا تنفك عن الله تعالى بحال

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(٢) سورة ق، الآية: ٣٨.

(٣) سورة الكهف، الآية: ٤٩.



من الأحوال (أزلاً وأبداً) فهي ثابتة له في كل وقتٍ وفي كل حال ولا تتعلق بمشيئته .. مثل: العلم والحياة والقُدرة ونحو ذلك من الصفات التي هي من لوازم ذاته لا ينفك ولا يخلو منها.

- **النوع الثاني: فعلية محضة:** «وهي الأمور التي يتصف بها الرب جل وعلا فتقوم بذاته بمشيئته وإرادته»[(١)]، مثل استوائه على عرشه، ونزوله إلى السماء الدنيا، ومجيئه سبحانه لفصل القضاء يوم القيامة.

قال الشيخ عبدالرحمن السعدي – رحمه الله: «فصفات الأفعال: نوعها قديم لم يزل ولا يزال، وأفرادها وجزئياتها لا تزال تتجدد كل وقت بحسب إرادته وحكمته التي يحمد عليها»[(٢)].

فصفات الأفعال الاختيارية: تتعلق بها أفعاله كل وقت وآنٍ وزمان، ولها آثارها في الخلق والأمر، فيؤمن أهل السنة بأنه تعالى فعَّال لما يريد، وأنه لم يزل ولا يزال يقول ويتكلم ويخلق ويدبر الأمور، وأن أفعاله تقع شيئاً فشيئاً تبعاً لحكمته وإرادته.

«وقد دل على هذا الأصل الكبير ما في هذه النصوص من ذكر (قال) و(يقول)، و(سمع) و(يسمع) و(كلَّم) و(يُكلِّم) و(نادى) و(ناجى) و(جاء) و(يجيء) و(أتى) و(لا يأتي) ونحوها من الأفعال المتنوعة التي

---

(١) انظر مجموع الفتاوى (٦/ ٢١٧)، جامع الرسائل، رسالة الصفات الاختيارية (٢/ ٣).

(٢) الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية، (ص١٢٩).



تقع مقيَّدة بأوقاتها»[1].

النوع الثالث: صفاتٌ ذاتيةٌ باعتبار، وفعلية باعتبار آخر: كصفة كلامه سبحانه وتعالى، فإنه باعتبار أصله ونوعه: صفةٌ ذاتية؛ لأن الله لم يزل ولا يزال متكلماً، وباعتبار آحاد الكلام وأفراده صفةٌ فعليه؛ لأنَّ الكلام يتعلّقُ بمشيئته تعالى، فكلامُهُ لم يزل يتجدد، فيتكلم كلَّ وقتٍ إذا شاء، بالكلام القدري والشرعي، بحسب مشيئته وقدرته قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2].

● **التقسيم الثالث:** باعتبار طريق إثباتها، فهي بهذا الاعتبار على نوعين:

- **النوع الأول:** خبرية (سمعية)، وعقلية معاً: وهي التي يشترك في إثباتها الدليل الشرعي والعقلي؛ كالحياة والقدرة والعلو والسمع والبصر.

- **النوع الثاني:** خبرية (سمعية)، وتسمى: النقلية والشرعية؛ وهي التي لا سبيل إلى إثباتها إلاّ السمعُ والخبرُ عن الله تعالى، أو عن رسوله ﷺ، مع أن العقل الصحيح الصريح لا يُعارضها، بل يؤيدها نحو وجه الله الكريم، ويديه، وعينيه، وساقه، وقدمه، ورجله، وأصابعه.

---

(١) التنبيهات اللطيفة للشيخ عبدالرحمن السعدي: (ص٤٢).

(٢) سورة يس، الآية: ٨٢.



قال المصنف: «فمّما جاء من آيات الصفات: قول الله عز وجل: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾[1].

شرع المصنف – رحمه الله – في ذكر بعض نصوص الصفات من القرآن والسنة، وفي ذلك إشارة منه إلى أن صفات الله توقيفية لا مجال للعقل فيها، فلا نثبت لله تعالى من الصفات إلا ما دل الكتاب والسنة على ثبوته.

قالَ الإمامُ أحمدُ – رحمه الله: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، لا يُتجاوزُ القرآنُ والحديث»[2].

وممَّا يُلاحظُ في سردِ ابنِ قدامة – رحمه الله – لآيات الصفات وأحاديثها: أنّهُ ذكرَ الصفات التي خالف فيها الأشاعرة فأنكروها؛ وذلك تمييزاً منه لطريقة ومعتقد أهل السنة والجماعة في هذا الباب عمن عداهم من أرباب البدعة والضلالة كالأشاعرة.

الصفة الأولى: صفة الوجه:

وتحت هذه الصفة عِدَّةُ مباحث:

المبحثُ الأّول: معتقدُ أهل السُنَّة والجماعة في هذه الصفة

يُثبتُ أهلُ السُنَّةِ والجماعة صفة الوجه لله تعالى – من غير تكييفٍ ولا

---

(١) سورة الرحمن، الآية: ٢٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٧٢)، الفتوى الحموية الكبرى (ص٢٥٥).



تمثيلٍ ومن غير تحريفٍ ولا تعطيل، وهي من الصفات الذاتية الخبرية.

المبحث الثاني: صفة الوجه ثابتة بالكتاب والسنة، والإجماع:

فمن الكتاب: ما استدل به المصنف، وهو قوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ ﴾[(١)].

وجه الاستدلال: أنها جاءت بالرفع (ذو) صفة لوجه، ولو كانت صفةً للرب لجاءت بالجر (ذي)؛ لأن كلمة: (ربك) وقعت مضافاً إليه، و(ذو) صفة، والصفة تتبع الموصوف في الإعراب، وكلمةُ (وجه) جاءت مرفوعةً؛ لأنها وقعت فاعلاً، (والجلال) معناه: العظمة والسلطان.

و(الإكرام): مصدر من (أكرم، يُكرم) صالحةٌ للمُكرم والمُكِرم، فالله سبحانه مُكَرمٌ، وإكرامُهُ: القيام بطاعته، ومُكِرمٌ لمن يستحقُّ الإكرام من خلقه، بما أعدَّ لهم من الثواب[(٢)].

ومن السنة: حديث سعد بن أبي وقاص – رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال له: «**إنك لن تنفق نفقةً تبتغي بها وجه الله إلا أُجرت عليها**»[(٣)]. فدلَّ على إثبات الوجه صفةً لله جلَّ وعلا.

ومن الإجماع: ما ذكره الإمام ابن خُزيمة في كتاب التوحيد (١/ ٢٥) بقوله: «فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز، وتهامة واليمن، والعراق،

---

(١) سورة الرحمن، الآية: ٢٧.

(٢) شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين (ص٢٨٥).

(٣) متفق عليه.



والشام، ومصر – فمذهبنا: أنَّا نثبت لله ما أثبته لنفسه، نقرُّ بذلك بألسنتنا، ونصدِّق ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحدٍ من المخلوقين، عزَّ ربنا أن يشبه المخلوقين، وجل ربنا عن مقالة المعطلين».

المبحث الثالث: المخالفون لأهل السنة:

علماء الكلام المبتدعة نفوا هذه الصفة، وزعموا أن الوجه في الآية يُراد به الذات.

يقول القاضي عبدالجبار المعتزلي تعليقاً على هذه الآية: «وأما قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [(١)]، فلا يدل على إثبات وجهٍ له، تعالى عن قولهم؛ وذلك لأن الوجه قد يراد به ذات الشيء، وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق، ومتى كان الكلام فيما لا بعض له فلا شك أن المراد به ذاته» [(٢)].

ويقول الرازي الأشعري على الآية السابقة: «المراد منه الذات، والمقصود من ذكره: التأكيد والمبالغة، فإنَّهُ يُقال: وجه هذا الأمر: كذا وكذا، ووجه هذا الدليل: هو كذا وكذا، والمرادُ منه: هو نفس ذلك الشيء، ونفس ذلك الدليل، فكذا هذا» [(٣)].

---

(١) سورة الرحمن، الآيتان: ٢٦، ٢٧.

(٢) متشابه القرآن لعبدالجبار (ص٦٣٧-٦٣٨).

(٣) أساس التقديس، ص١٥٦.



ويُرَدُّ على هذا التحريف لصفة الوجه لله جل وعلا من وجوه:

١ - أنَّ هذا مخالفٌ لظاهر الآية، والأصلُ في النُصُوص أن تُجرى على ظاهرها، ولا يُعدلُ عن ذلك إلاَّ لدليل.

٢ - أن هذا مخالفٌ لإجماع السلف، فلا يُعرف أنَّ أحداً منهم حرَّفها بالذات.

٣ - أنَّ الله وصفَ وجهَهُ بقوله: (ذو الجلال والإكرام)؛ لأنَّ لفظَ (ربك) مجرورٌ بالإضافة، فلما أتى مرفوعاً كان ذلك صريحاً في أن الوصف للوجه[1].

٤ - كما أنَّ تفسير الوجه هُنا: بأنَّهُ الرب يلزمُ عليه إضافةُ الشيء إلى نفسه، ويكون فيه تكريرٌ للفظ دون المعنى.

٥ - وأمَّا الاستدلالُ على إطلاق الوجه على الذات بقول العرب: وجه الأمر، ووجه الثواب، ووجه الحائط، ووجه الطريق، والمراد به: نفس الشيء وذاته، فهذا غير صحيح، فليس وجه الشيء هو ذاته، بل الوجه في اللغة: مستقبل كل شيء وأوَّل ما يواجه منه، فوجه الشيء: ما واجه به وأقبل، ووجهُ كلِّ شيءٍ بحسبه، فوجه الحائط أحد جانبيه، فهو مقابل لدبُره، ووجه الثوب: أحد جانبيه، ووجهُ الأمر والرأي: ما يظهرُ أنَّه الصواب، فالوجه في كل محلٍّ بحسب ما يُضافُ إليه، وإن أضيف إلى

(١) انظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/ ٥٢).



من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [1]. كان وجهه تعالى كذلك [2].

الصفة الثانية: صفةُ اليدين لله جلَّ وعلا من الصفات الذاتيّة الخبرية، دلَّ عليها الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [3].

وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [4].

وهذه الآية من أصرح الآيات الدالة على أنَّ لله جل وعلا يدين حقيقيتين تليقان بالله، وليس المراد بها النعمة والقدرة لوجوه:

١- أن اليدين ذُكرا في الآية بلفظ التثنية: فتفسيرهما بالنعمة يجعل نعم الله على آدم محصورة بأمرين، وهذا باطل؛ لأنَّ نعم الله لا تعد ولا تحصى كما في قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [5].

٢- ليسَ من المعهود أن يُطلَق اللهُ جلَّ وعلا على نفسه معنى القدرة والنعمة بلفظ: «التثنية»، بل بلفظ الإفراد الشامل لجميع الحقيقة

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٧٥، ١٧٦).

(٣) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

(٤) سورة ص، الآية: ٧٥.

(٥) سورة النحل، الآية: ١٨.



كقوله: ﴿ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾ [1].وكقوله: ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ ﴾ ، وأما أن يقول: «خلقتك بقدرتين أو بنعمتين» فهذا لم يقع في كلامه ولا كلام رسوله. قال الإمام أحمد: «من زعم أن يداه: نعمتان، كيف يصنع بقوله: خلقتُ بيديَّ»، نقل ذلك عنه القاضي أبى يعلى في إبطال التأويلات (١/ ١٦٩).

٣- تأويل قوله تعالى: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [2]، إلى القدرة: فيه إبطال لفائدةِ تخصيصِ آدم وانتفاءُ فضيلته على إبليس، فإنَّ آدم وجميع الخلق حتى إبليس خُلقوا بقدرة الله سبحانه وتعالى فلو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وإبليس فَرْق لتشارُكِهما فيما خُلق به كلٌّ منهما وهي قُدرتُه؛ ممّا يدلُّ على أنَّ اختصاصَ آدمَ بخلقِ الله لَهُ بيديه كانَ لَهُ فائدةٌ وميزةٌ كما قال أهل الموقف له في حديث الشفاعة المتفق عليه «**أنت أبو البشر خلقك الله بيديه ..** ».

ومن السنة: ورد لفظُ اليدِ في السنة مُتنوّعاً متصرّفاً فيه مقروناً بما يدلُّ على أنَّها يدٌ حقيقة لله جل وعلا. قال ابن القيم: «ورد لفظ اليد في القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين في أكثر من مائة موضع وروداً متنوعاً متصرفاً فيه مقروناً بما يدل على أنها يد حقيقة من الإمساك والطي والقبض والبسط والمصافحة والحثيات والنضح باليد، والخلق باليدين

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٥.

(٢) سورة ص، الآية: ٧٥.



والمباشرةُ بهما، وكتب التوراة بيده وأخذ الصدقة بيمينه يربيها لصاحبها، وكتابته بيده على نفسه أنَّ رحمتهُ تغلبُ غضبه .. »[1].

حديث أنس بن مالك – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ قال: «**يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيقولون: لو استشفعنا إلى ربّنا، فيأتُون آدم فيقولُون: أنتَ أبو الناس، خلقكَ اللهُ بيده، وأسجدَ لكَ ملائكتَهُ**»[2].

وحديث أبي هريرةَ – رضي اللهُ عنه – أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**يد الله ملأى لا يغيضُها نفقة سحّاء الليل والنهار**».

وحدث: «**من تصدّق بعدل تمرةٍ من كسب طيب، فإن الله يتقبلها بيمينه، ثمَّ يُربّيها لصاحبه كما يُربّي أحدكم فُلوه حتى تكون مثل الجبل**»[3].

وقد أجمعت الأمة على إثبات اليدين لله تعالى ولم يخالف في ذلك إلا أهل البدع، وممن نقل الإجماع على إثباتها لله تعالى:

- أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر حيث قال: «وأجمعوا على أنه عز وجل له يدين مبسوطتين، وأن يديه تعالى غير نعمته».

- وقال الإمام الآجري في كتابه: «الشريعة»: يُقال للجهمي الذي يُنكر أن الله خلق آدم بيده: كَفَرتَ بالقرآن ورددت السنة

---

(١) متفق عليه. وانظر: مختصر الصواعق المرسلة (٣/ ٩٨٤-٩٨٧).

(٢) متفق عليه.

(٣) متفق عليه.



وخالفت الأمة».

ومن العقل: وتقرير ذلك كما قال ابن تيمية: إذا قُدّر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه، والآخر لا يمكنه ذلك، إما لامتناع أن يكون له يدان وإما لامتناع الفعل باليدين، كان الأول أكمل، فاليدان لا تُعَدُّ من صفات النقص في شيء مما يوصف بذلك»[1].

وأما قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (٤٧)﴾[2]، الأيدْ هنا: بمعنى القوة فهي ليست من آيات الصفات.

يقول شيخ الإسلام في الرسالة المدنية مناقشاً من حرَّف صفة اليدين لله عن ظاهرها: «إذا وصف الله نفسه بصفةٍ أو وصفه بها رسوله، أو وصفه بها المؤمنون – الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم – فَصَرْفُها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطنٍ يخالف الظاهر ومجازٍ يُنافي الحقيقة لا بد فيه من أربعة أشياء:

١ – أنَّ ذلك اللفظ مستعملٌ في المعنى المجازي؛ لأنَّ الكتاب والسنة وكلامَ السلفِ جاء باللسانِ العربيّ، ولا يجوزُ أن يراد منه خلاف لسان العرب أو خلاف الألسنة كُلِّها فلا بُدَّ أن يكونَ ذلكَ المعنى المجازي، ممّا يُرادُ به اللفظ.

٢ – أن يكونَ مَعهُ دليلٌ يوُجبُ صرفَ اللَّفظ عن حقيقتِه إلى مجازه،

---

(١) الفتاوى: (٦/ ٩٢-٩٣).

(٢) سورة الذاريات، الآية: ٤٧.



وإلاّ فإذا كان يُستعمل في معنى بطريق الحقيقة وفي معنى بطريق المجاز لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء.

٣- أنه لا بد أن يَسْلَم ذلك الدليل الصارف عن مُعارضٍ وإلاّ فإذا قام دليلٌ قرآني يُبيّنُ أنَّ الحقيقة مرادةٌ امتنع تركها.

٤- أنَّ الرسولَ ﷺ إذا تكلَّم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضدَّ حقيقته فلا بد أن يُبيّنَ للأمةّ أنَّهُ لم يُرد به حقيقته وأنه أراد مجازه سواء عيَّنه أو لم يعيّنه .. ثمَّ إن هذا الرسول الأمي العربي بُعثَ بأفصحِ اللُغات وأبين الألسن والعبارات، فلا يجوز أن يتكلَّمَ هو وهؤلاء بكلامٍ يريدون به خلاف ظاهره إلاّ وقد نصب دليلاً يمنع من حَمْله على ظاهره»[1].

قال الشنقيطي – رحمه الله: قوله في هذه الآية الكريمة ﴿ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ ﴾، ليست من آيات الصفات المعروفة بهذا الاسم، قوله: (بأيد) ليس جمع يد وإنما الأيد «القوة»، والأيد والآد في لغة العرب بمعنى القوة، ورجلٌ أيِّد: «قوي»، ومنه قوله: ﴿ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ﴾ ، أي: قوّيناه، فمن ظنَّ أنها جمع يدٍ في هذه الآية فقد غلط فاحشاً»[2].



(١) الرسالة المدنية، ص٣٩-٤٢.

(٢) أضواء البيان: (٧/ ٦٦٩).





صفة النَّفْسِ لله جل وعلا

ذكر المصنف – رحمه الله – آيةً واحدةً للتدليل على إثبات هذه الصفة لله جل وعلا، وأهل السنة والجماعة يثبتون هذه الصفة كما دلَّ على ذلك الكتاب والسنة.

قال تعالى: ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ﴾ ، وقوله ﷺ في حديث أبي ذر – رضي الله عنه: «**يا عبادي إني حرَّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم مُحرَّماً فلا تظالموا**».

إلا أن السلف – رحمهم الله – اختلفوا في المراد من صفة النفس بعدما أثبتوا النفس لله، على قولين:

١ – أن النفس بمعنى: «الذات الإلهية بصفاتها»، وهذا هو الذي اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – جاء في مجموع الفتاوى (١٤/ ١٩٦): «ونفسه هي ذاته المقدسة».

وقال في بيان تلبيس الجهمية (٧/ ٤٢٧) رداً على الرازي: اعلم أن كلامه في هذا الفصل، وإن كان فيه من لبس الحق بالباطل ما فيه، فهو أقرب ما ذكره، وذلك أنه جعل المراد بالنفْس هو الذات، وهذا هو الصواب. فإنَّ طائفةً من متأخري أهل الإثبات جعلوا النفْس في هذه

النصوص صفة لله زائدةً على ذاته؛ لَمَّا سمعوا إدخال المتقدمين لها في ذكر الصفات، ولم يكن مقصود المتقدمين ذلك، وإنما قصدهم الرد على من ينكر ذلك من الجهمية، وزعموا أن ذلك هو ظاهر النصوص، وليس الأمر كذلك، وقد صرَّح أئمة السنة بأن المراد بالنفس: هو الذات، وكلامهم كله على ذلك كما في كلام الإمام أحمد فيما خرَّجه من الردِّ على الجهمية»ا.هـ.

٢- أن النفس صفة ذاتية خبرية كغيرها من صفات الله جل وعلا، واختار هذا ابن خزيمة – رحمه الله – في كتابه: «التوحيد»، حيث قال: «باب ذكر البيان من خبر النبي ﷺ في إثبات النفس لله عز وجل، ثم قال بعد سياق الآيات والأحاديث في ذلك: «فالله جل وعلا أثبت في آي من كتابه أنَّ لَهُ نفساً، وكذلك قد بين على لسان نبيه ﷺ أنه له نفساً، كما أثبت النفس في كتابه»[(١)].

وقد تحدث القاضي أبي يعلى في كتابه: إبطال التأويلات (٢/ ٤٤٤) على حديث: قال الله تعالى: «أنا عند ظن عبدي وأنا معه حيث يذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي .. » إلى ذلك، وهو إثبات كون النفس صفةً مستقلة لله جل وعلا فقال: علم أن الكلام في هذا الخبر في فصول:

أحدها: أنَّ اللهَ تعالى يوصفُ بأَّن لَهُ نفساً، وقد أومأ إليه أحمد فيما خرَّجَهُ في «الرد على الجهمية». فقال: إذا أردت أن تعرف أنَّ الجهميَّ

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/ ١٩).

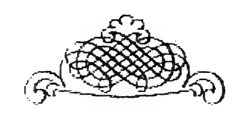


كاذبٌ على الله حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكانٍ، فقل له: أليس كان الله ولا شيء فحين خَلَقَ الشيء خَلَقه في نفسه أو خارجاً من نفسه؟ فإن قال: خلقه في نفسه كفر! وإن قال: خلقه خارجاً من نفسه ثم دخل فيهم كان أيضاً: كفرٌ! حين دخل في مكان وحيِّز، بل وحشٍّ، وإن قال: خلقهم خارجاً من نفسه ولم يدخل فيهم؛ رجع عن قوله وهو قول أهل السنة.

قال القاضي: وهذا من كلام أحمد يدلُّ على إثبات النفس؛ لأنَّه جعلَ ذلك حجةً عليهم، ولو لم يعتقد ذلك لم يحتج به ..، فإن قيل: ليس المراد بالنفس هاهنا إثبات صفةٍ، وإنما المراد بذلك «الذات»، كما تقول العرب: هذا نفس الأمر، ويريدون به إثبات الأمر؛ لأن له نفساً. قيل: هذا غلط؛ لأنه إن جاز حمل النفس على الذات، جاز حمل الحياة والبقاء على الذات فيقال: ذاتٌ حية ذاتٌ باقية، وقد أجمعنا ومثبتوا الصفات على أنه حي بحياة وباقٍ ببقاء، كذلك جاز أن يكون ذاتاً بنفس؛ ولأن هذا يؤدي إلى جواز القول بأن الله نفسٌ، وأنه يجوز أن يُدعى فيقال: يا نفس اغفر لنا وقد أجمعت الأمة على منع ذلك[1].



(١) من إبطال التأويلات: (٢/ ٤٤٥-٤٤٦).



صفة العينين لله تعالى

صفة العينين من صفات الله الذاتية الخبرية، الثابتة بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة. أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾، وقوله: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾ [(١)].

ووجه الاستدلال من هاتين الآيتين: أن المراد بذلك بمرأى منا ومنظر، كما فسَّره ابن عباس - رضي الله عنهما [(٢)] ومن لازم الرؤية والنظر: وجود العينين، إذ لا يمكن استعمال لفظ: «العين»، في شيءٍ من هذه المعاني إلا بالنسبة لمن له عينٌ حقيقيةٌ، والسياق لهذه الآيات لمن أضيفت له العين يبيّن المعنى المراد بها.

وهنا قاعدة مهمة عند السلف في آيات الصفات وأحاديثها وهي: «أن السلف يفسرون الصفة تارةً بالمطابقة، وتارةً بالتضمن، وتارة بالالتزام»، فتفسيرهم لآيات إثبات العينين لله بالرؤية والنظر من مقتضاه إثبات العينين له جل وعلا.

---

(١) سورة طه، الآية: ٣٩.

(٢) انظر: معالم التنزيل للبغوي: (٢/ ٢٨٣).



على أنه قد جاء عن ابن عباس – رضي الله عنهما – في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا ﴾ [1]. أنه قال: «بعين الله تبارك وتعالى» [2].

وأما السنة: فما جاء في الصحيحين عن ابن عمر – رضي الله عنهما – قال: ذكر رسول الله ﷺ الدجال فقال: «**إنَّ الله لا يخفى عليكم، إنَّ الله ليس بأعور – وأشار بيده – إلى عينه، وإن المسيح الدجال أعورُ عين اليمنى كأنَّ عينه عنبةٌ طافية**».

ووجه الاستدلال من الحديث ما ذكره الدارمي في ردِّه على بِشْر المرِّيسي بقوله: «والعَوَرُ عند الناس ضد البصر، والأعور عندهم ضد البصير بالعينين .. ففي تأويل قول رسول الله ﷺ: «**إن الله ليس بأعور**»، بيان: أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور» [3].

وقال الشيخ ابن عثيمين – رحمه الله – في شرحه على العقيدة السفَّارينية: «أن هذا كالنصِّ الصريح على أنّهما ثنتان، ووجهُه: أنَّ النبي ﷺ ذكر علامةً فارقةً بين الدجال وبين الرب عز وجل، بأن الدجال أعور العين اليمنى والرب ليس بأعور، ولا عور إلا لذي عينين» [4].

---

(١) سورة هود، الآية: ٣٧.

(٢) أخرجه عنه ابن جرير الطبري في تفسيره (١٢/ ٣٤)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٣١٣) بسندٍ حسن.

(٣) نقض الدارمي على بشر المريسي: (١/ ٣٠٥، ٣٢٧).

(٤) انظر: شرح العقيدة السفارينية لابن عثيمين: ص٢٦٩).



وقد أجمع السلف – رحمهم الله – على إثبات العينين لله جل وعلا كما حكى ذلك عنهم الإمام أبي الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين (١/ ٢٨٥، ٢٩٠، ٣٤٥)، وفي كتابه الآخر: «الإبانة في أصول الديانة ، ص(١٢٤)».

وقد عقد الإمام ابن خزيمة – رحمه الله – في كتابه التوحيد باباً قال فيه: «باب ذكر إثبات العين لله عز وجل: على ما أثبته الخالق البارئ لنفسه في محكم تنزيله، وعلى لسان نبيه» ثم ساق الأدلة على إثباتها.

وقال الإمام اللالَّكائي – رحمه الله – في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: «سياق ما دل من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ على أن من صفات الله عز وجل: الوجه والعينين واليدين».

ونقل ابن منظور في لسان العرب (٩/ ٥٠٤) عن أبي بكر بن الأنباري – رحمه الله – في تفسير قوله: ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ : «قال أصحاب النقل والأخذ بالأثر: الأعين يريد به العين. قال: وعين الله لا تُفَسَّرُ بأكثَرِ ظاهرها، ولا يسع أحداً أن يقول: كيف هي، أو ما صنعتها»؟

فإن قيل [1] مالظاهر من قوله تعالى عن سفينة نوح: ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾ وقوله لموسى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴾ [2]؟

(١) المتكلمون كالأشاعرة ومنهم الرازي يرون أن الظاهر من الآية أن سفينة نوح تجري في عين الله، وعليه فتُنفى هذه الصفة عن الله لزعمهم أنَّ هذا هو ظاهرها.

(٢) سورة طه، الآية: ٣٩.



فالجواب: أن المعنى في هاتين الآيتين على ظاهر الكلام وحقيقته وهو: أنَّ ظاهره أنَّ السفينةَ تجري وعينُ الله ترعاها وتكلؤها، وكذلك تربية موسى تكون على عين الله جل وعلا يرعاه ويكلؤه بها، فالباء في قوله: ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾ للمصاحبة، والمعنى: تجري وأعيننا تصحبها بالرؤية والرعاية والعناية، ويُقال ثانياً: هذا دليلٌ على جهلكم باللغة العربية؛ لأن الباء لا تأتي للظرفية إلا بقرينة، وأنتم جعلتموها للظرفية دون قرينة. فهي هنا: للمصاحبة.

ويُقال ثالثاً: كلُّ الناس يعلم أن السفينة ما صعدت إلى السماء، وإنما السفينة في الأرض وصنعها نوحٌ في الأرض، وجرت على الماء في الأرض، فكيف يمكن أن نقول: إن ظاهر اللفظ أن السفينة جرت في عين الله؟

وهنا قاعدة مهمة في المعنى المراد من ظاهر نصوص الصفات وهي: «أنَّ كلَّ نصٍ في القرآن والسنة فهو على ظاهره، والسياق هو الذي يحددُّ ظواهر النصوص، فظاهرُ كلِّ نصٍ هو مجموع النصوص؛ لأن النصوص في الصفات تؤخذ كاملةً غير مُجتزئة، بل يُفسِّر بعضها بعضاً، وهي قرائن متصلة إما أن تكون في نفس النص أو منفصلةٌ عنه في نصوص أخرى، فالظاهر في كل موضع بحسبه، فدعوى الرازي: أن قوله: ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾ ، معناه: أن السفينة تجري في عين الله باطل من وجوه:

١ - أن هذا الكلام لا يقتضيه اللسان العربي، والقرآن إنما نزل بلغة



العرب. قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾ ﴾[1]، ولا أحد يفهم من قول القائل: «فلان يسير بعيني» أن المعنى: أَنَّهُ يسير داخل عينه.

٢- أن هذا ممتنعٌ غاية الامتناع، ولا يمكن لمن عرف الله وقدره حقَّ قدره أن يَفْهَمَهُ في حق الله تعالى؛ لأن الله مستوٍ على عرشه بائن من خلقه لا يحلّ فيه شيءٌ من مخلوقاته.

وقوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴾، بمعنى: «تُربَّى»، فصناعة الإنسان هو تربيته على أحسن الأخلاق؛ لأنَّ صناعة كل شيءٍ بحسبه، وليس ظاهر الآية أن موسى على عين الله مصنوع[2]، ولا أحد يفهم هذا الفهم إطلاقاً!!

فقوله: ﴿ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴾ يعني: أن هذا الشيء سيكون محل نظر وعنايةٍ مني دائماً. ثم أيضاً: أين تربَّى موسى؟ في الأرض أم في السماء أم على عين الله؟!

الجواب: في الأرض: وهذا أيضاً مما يبطل قولهم: أن ظاهر الآية: أن موسى تربّى على عين الله حقيقة. ولهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٦/ ١٨ وما بعدها): «وهم لا يُنازعون – أي أهل

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٢.

(٢) كما فهم ذلك الرازي في أساس التقديس، (ص١٣٦).



الكلام – أن القرآن يُفسِّر بعضه بعضاً، ويكونُ بعضُه مانعاً من حمل بعضه على معنىً فاسد .. وإنّما الممتنع أن يكون ظاهره ضلالاً، ولم يبين الله ذلك»ا.هـ.

فإذا تبين بطلان هذا الذي دعَّوه ظاهراً من الناحية اللفظية والمعنوية تعيَّن أن يكون ظاهر الكلام هو القول الثاني: وهو أن السفينة تجري وعين الله ترعاها وتكلؤها، وكذلك تربيةُ موسى تكون على عينِ الله جلَّ وعلا يرعاهُ ويكلؤهُ بها.

وهذا معنى قول بعض السلف: «بمرأى منيّ»، فإنَّ الله تعالى إذا كان يكلؤهُ بعينه لزمَ من ذلك أن يراه، ولازم المعنى الصحيح جزءٌ منه؛ كما هو معلوم من دلالة اللفظ حيث تكون بالمطابقة والتضمن والالتزام، فليس مرادهم بذلك: أنَّ الله لا عين له، وإنما نقول: الرؤية لازم العين، وتفسير الشيء بلازمه صحيح؛ لأنه تفسير بجزء معناه، مع ملاحظة أنَّ من فسَّرها من السلف من أئمة المفسرين متقررٌ عندهم إثباتُ أصل تلك الصفة بخلاف المتكلمين فإنّهم إذا فسّروُا باللازم أو المقتضى لا يثبتون أصل الصفة. ويُبيّنُ شيخ الإسلام ابن تيمية المراد بظاهر النصوص فيقول: «فإنَّ ظاهر الكلام: هو ما يُسبقُ إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثمَّ قد يكون ظُهُورهُ بمُجردّ الوضع، وقد يكون بسياق الكلام»[1].

---

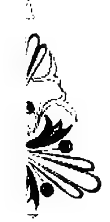
(١) الرسالة المدنية لابن تيمية (ص٣١)، مجموع الفتاوى: (٦/ ٣٥٦).

وقال أيضاً: «ولفظ» «الظاهر» في عُرف المتأخرين قد صار فيه اشتراك، فإن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو من خصائص المخلوقين حتى يُشبّه بخلقه، فهذا ضلال، بل يجب القطع بأن الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله .. وأمَّا إن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو الظاهر في عُرف سلف الأُمَّة، بحيث لا يُحرَّف الكلم عن مواضعه، ولا يُلحد في أسماء الله تعالى ولا يُفسَّر القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنة، بل يجري ذلك على ما اقتضته النصوص، وتطابق عليه دلائلُ الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأُمَّة، فهذا مصيبٌ في ذلك وهو الحق» (١).

يقول الشيخ محمد بن إبراهيم في رسائله وفتاويه (١/ ٢١٢-٢١٣): «قول بعض السلف: معهم بعلمه إذا جاءت هذه الكلمة فهي تفسير للمعية بالمقتضى وليست تفسيراً لحقيقة الكلمة. والذي يحمل ويحدِّد على التفسير بهذا أن المنازِع في هذا المبتدعة الذين يقولون: «إنه مختلطٌ بهم»، فيأتي البعض من السلف بالمراد بالسياق وهو أنه بكمال علمه. ولكن لا يريدون أن كلمة مع مدلولها بكل شيء عليم، بل اجتمعت معها في العلم وزادت المعية بالمعنى وهو كونه معهم، فتفسيرها بالمقتضى لا يدل على أن معناها باطل فالكل حق، ولهذا شيخ الإسلام في عقيدته الأخرى المباركة المختصرة (الواسطية) بيَّن أن قوله: «معهم» حقٌّ على حقيقته، فمن فسرها

---

(١) التسعينية لابن تيمية (٢/ ٥٤٦).

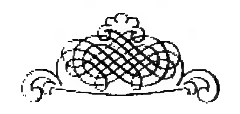


من السلف بالمقتضى فلحاجة دعت إلى ذلك وهي الرد على أهل الحلول الجهمية الذين ينكرون العلو.

والقرآن يفسر بالمطابقة وبالمفهوم والاستلزام والمقتضى وغير ذلك من الدلالات وهؤلاء العلماء الذين روي عنهم التفسير بالمقتضى لا ينكرون المعية بل هي عندهم كالشمس»[١].



(١) تقرير على الحموية.



الصفات الفعلية الاختيارية

هنا شرع المصنف - رحمه الله - بذكر الصفات الفعلية الاختيارية لله جل وعلا. وقبل أن نبدأ بذكرها يحسن بنا التذكير بتعريفها فنقول: عرَّف شيخ الإسلام ابن تيمية هذا النوع من الصفات بقوله: «وهي الأمور التي يتصفُ بها الرَّبُّ عزَّ وجلَّ فتقومُ بذاته بمشيئتهِ وقُدرتِه: مثلُ كلامهِ وسمعهِ وبصره ومحبته، ومثل استوائه ومحبته وإتيانه ونحو ذلك من الصفات التي نَطقَ بها الكتابُ العزيز، والسُنَّة»[1].

وقد دلَّت نُصوصُ الكتاب والسُنَّة على إثبات هذا النوع من الصفات لله جل وعلا، فمن ذلك:

- أما الكتاب: فمنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾[2]. «فهذا بيِّنٌ في أنه إنّما أمرَ الملائكة بالسجود بعد خلق آدم، لم يأمرهم في الأزل».

- ومنها قوله تعالى: ﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٢١٧-٢١٨).

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١١.



﴿تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمَا عَدُوّٞ مُّبِينٞ ٢٢﴾[1]، وهذا يدل على أنه لَّمَا أكلا منها ناداهُما، لم ينادِهما قبلَ ذلك. والآيات في تقرير هذا النوع من الصفات كثيرةٌ متعددة.

وأما من السنة: فمن ذلك: ما جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة وغيره من الصحابة – رضي الله عنهم – في حديث الشفاعة: حيث يقولُ كلٌّ منَ الرسُل إذا أتوا إليه: «إنَّ ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله»، فقال كلٌّ منهم منهم: «**إن ربي قد غضب اليوم**»، وهو بيانٌ أن الغضب حصل في ذلك اليوم لا قبله.

وما ثبت في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – أن النبي ﷺ قال: «**قال الله تعالى: ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتّى أُحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها**»، فأخبرَ أنَّهُ لا يزالُ يتقرَّبُ بالنوافل بعد الفرائض حتى يحبَّه، (وحتى) حرفُ غاية، يدلُّ على أنَّهُ يحبُّه بعد تقرُّبه بالنّوافل والفرائض، ففيه تجدد المحبة لَهُ جلَّ وعلا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله: «والمقصود هنا: أن القرآن يدل على هذا الأصل في أكثر من مائة موضع»[2].

وقد حكى الإمام البخاري – رحمه الله – في كتابه: «خلق أفعال

(١) سورة الأعراف، الآية: ٢٢.

(٢) جامع الرسائل (٢/ ٢٣).



العباد»: «إجماع العلماء على الفرق بين الخلق والمخلوق». وعلى هذا يدل صريح المعقول، فإنه قد ثبت بالأدلة العقلية والسمعية، أنَّ كلَّ ما سوى الله تعالى مخلوقٌ مُحْدَثٌ كائنٌ بعد أنّ لم يكن».

المسألة الثانية: أفعال الله الاختيارية نوعان:

١ - متعدّ.

٢- لازم، فالمتعدي مثل: الخلق والإعطاء ونحو ذلك، واللازم مثل: الاستواء والنزول والمجيء والإتيان.

ودليل هذين النوعين: قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [(١)]. فذكر الفعلين: المتعدي واللازم، وكلاهما حاصلٌ بقدرته ومشيئته وهو متصف به.

وأما دلالةُ العقل فيقال: إذا عُرض على العقل الصريح ذاتٌ يمكنها أن تتكلم بقدرتها وتفعل ما تشاء بنفسها، وذاتٌ لا يمكنُها أن تتكلم بمشيئتها ولا تتصرف بنفسها ألبتة، بل هي بمنزلة الزَّمنِ الذي لا يمكنه فعلٌ يقومُ به باختياره، قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل [(٢)].

المسألة الثالثة: منشأ الخلاف بين المثبتين للصفات الفعلية لله جل وعلا، وبين المنكرين لها:

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٥٩، وسورة السجدة، الآية: ٤.

(٢) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل لابن تيمية (٢/ ٣٥)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم.



أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في شرح حديث النزول وهو بإيجاز: أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره؟ وبيان ذلك: أنه إذا كان من المتفق عليه بين جميع الطوائف: أن الله تعالى هو الذي خلق السماوات والأرض، كما اتفقوا على أن هذه المخلوقات وُجدت مخلوقةً منفصلةً عنه، إلا أنهم اختلفوا في أنه تعالى لَمَّا خلقها هل قامت به صفةُ الخلْق، أو أنَّ الخلقَ هو نفسُه المخلوق من غيرِ أن تقومَ به صفة»[1]؟

وارتباط هذه المسألة بالصفات الاختيارية لله جل وعلا واضحٌ جداً؛ لأنَّ من المعلوم أن السماوات والأرض أو غيرها من المخلوقات ليست مخلوقةً منذ الأزل، بل هي حادثةٌ حين خلقها الله فلا بدَّ أن تكونَ قد تجدَّدت لَهُ صفةٌ لم تكن موجودةً من قبل، فبخلقه للسماء قامت به صفةُ الخلق لها؛ لأن السماء لم تكن مخلوقةً من قبل، ومعنى ذلك حسب تعبير أهل الكلام: أن الله جل وعلا حلَّت به الحوادث التي لم تكن موجودةً من قبل.

فمن قال بنفي الصفات الفعلية الاختيارية[2] ومنع حُلول الحوادث قال: «إن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، ومعنى ذلك: أن صفة الخلق أو الفعل لا تقوم بالله تعالى، ويفسرون أفعاله المتعدية مثل قوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ ، وأمثاله، أن ذلك وُجد بقدرته من غير أن

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية (ص١٥٦-١٦٠)، تحقيق: د. محمد الخميّس.

(٢) كما عليه أهل البدع من الأشاعرة والماتريدية.

يكون منه فعلٌ قام بذاته، بل حاله قبل أن يخلق وبعدما خلق سواء لم يتجدد عندهم إلا إضافةُ نسبةٍ وهي أمرٌ عدمي لاوجودي كما يقولون في كلامه واستوائه»[(١)].

أما جمهور أهل السنة فُيفرِّقُونَ بينهُما ويقولُون: «الخلقُ غير المخلوق، والفعلُ غيرُ المفعول، فيُثبتُونَ صفة الخَلق والفعل قائمةً بالله، ويقولون بوجود المخلوق والمفعول المنفصل عن الله تعالى، ويقولون بإثبات الصفات الاختيارية التي تقوم بالله وتتعلق بمشيئته.

وأشهرُ أدلّةِ المُتكلّمينَ من الأشاعرة والماتريدية: في نفي الصفات الفعلية الاختيارية هو:

ما قرَّرهُ الرازي في أساس التقديس (ص ١١٨-١١٩): بقوله: نبين بالدلائل القاهرة أنَّهُ سُبحانَهُ وتعالى مُنَزَّهٌ عن المجيء والذهاب .. الرابع: إنه تعالى حكى عن الخليل - عليه السلام - أنه طعن في إلهيّة الكواكب والقمر والشمس بقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾[(٢)]، ولا معنى للأُفُول إلا الغيبة والحضور. فمن جوَّز الغيبة والحضور على الإله تعالى فقد طعن في دليل الخليل».

ويُرَدُّ على هذا الكلام من وجوه:

١ - أن تفسيره للأُفول هنا بالحركة لم يُؤْلَفُ استعماله في لغة العرب،

---

(١) انظر: شرح حديث النزول، (ص١٥٦-١٥٧).

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.



إذ هو من الاصطلاحات التي أحدثها المتكلمون وفسَّروا بها نصوص الشارع بما لم يعرف استعمال هذا اللفظ في ذلك.

قال ابن القيم في الصواعق المرسلة (١/ ١٨٩-١٩٠): وهذا موضعٌ زلت فيه أقدام كثير من الناس وضلَّت فيه أفهامهم، حيث تأوَّلوا كثيراً من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتّة، وإن كان معهوداً في اصطلاح المتأخرين، وهذا مّما ينبغي التنبُّه لَهُ، فإنّهُ حصلَ بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل».

٢- أخبر الله في كتابه أنه من حين بزغ الكواكب والقمر والشمس وإلى حين أُفولها، لم يقل الخليل: لا أُحب البازغين، ولا المتحركين ولا المتحولين ولا أحبُّ من تقوم به الحركات ولا الحوادث، ولا قال شيئاً مما يقوله النفاة، والأُفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب، بل هذا معلومٌ بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن وهو المراد باتفاق العلماء.

٣- أن إبراهيم لم يقصد بقوله: ﴿ هَٰذَا رَبِّي ﴾: «أنت ربُّ العالمين، ولا كان أحدٌ من قومه يقول: «إنه رب العالمين»، حتى يرد ذلك عليهم، بل كانوا مشركين مقرِّين بالصانع، وكانوا يتخذون الكواكب والشمس والقمر أرباباً، يدعونها من دون الله، ويبنون لها الهياكل ولهذا قال:



﴿ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[1] لم يذكر أنَّه أقر بوجود الصانع، فإن هذا كان معلوماً عند قومه، ولم يكونوا يُنازعون في وجود فاطر السماوات والأرض، وإنما كان النزاعُ في عبادة غير الله واتخاذه رباً وكانوا يعبدون الكواكب السماوية ويتخذون لها أصناماً أرضية، وبكل حالٍ فقصْدُ إبراهيم إلى أن تكون حُجَّةً عليهم أقرب منها إلى أن تكون حُجَّةً لهم، وهذا بيّنٌ.

٤- بل ما ذكَرهُ اللهُ عن إبراهيم يدلُّ على أنَّهُ كانَ يُثبتُ ما ينفونَهُ عن الله فإنَّ إبراهيم قال: ﴿ إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ ﴾[2]، كما يقول المصلي: سمع الله لمن حمده، وإنما يسمعُ الدعاء ويستجيبه بعد وجوده لا قبل وجوده[3].

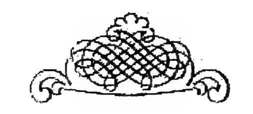


(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٩.

(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٣٩.

(٣) من رسالة: في الصفات الاختيارية، بتصرف: (٥١-٥٤).





صفة المجيء والإتيان لله جل وعلا

قال المؤلف – رحمه الله تعالى: وقوله سبحانه: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾ ﴾[2]: أشار المصنف – رحمه الله – في ذكره لهاتين الآيتين إلى إثبات صفة المجيء والإتيان لَهُ جلَّ وعلا، وهي من الصفات الفعلية الاختيارية المتعلقة بالمشيئة والإرادة، وقد أثبت أهل السنة والجماعة هذه الصفة لله جل وعلا. قال أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر (ص٢٢٧): «وأجمعوا على أنه عز وجل يجيء يوم القيامة والملك صفاً صفاً». وهي من الصفات الفعلية اللازمة[3]، ونقل ذلك الدارمي في نقضه على بشر المريسي.

مسألة: هل المجيء والإتيان صفتان أم صفة واحدة لله جل وعلا؟

ظاهر صنيعُ المصنِّف: الموفق – رحمه الله – أنه جعلهما صفتين؛ لأنَّ من عادته أن يجعل آيةً لكلِّ صفةٍ، وهُنا جعلَهُما في آيتين مستقلتين، لكنَّ

---

(١) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢١٠.

(٣) نقل ذلك الدارمي في نقضه على ابشر المريسي (١/ ٣٤٠–٣٤١).



الذي يظهر لي: أنهما صفةٌ واحدة وليست صفتين وذلك؛ لأنَّ سياقَ الآيتين واحد وسبباها واحد ومُتعلقُها واحد إذ سبب المجيء والإتيان واحد، وهو من أجل الفصل بين الخلائق يوم القيامة فسببهما واحد وزمانهما واحد وإن كان بعض شُرَّاح الواسطية كالهرّاس والرشيد يجعلانهما صفتين لا صفة واحدة.

مسألة:

تأوَّلَ أهلُ البدِع والضَلال من المُعتزلةِ والأشاعرةِ والماتريدية صفة المجيء، والإتيان بمجيء أمره أو ملكٍ من ملائكته.

الوجه الأول: قال الرازي في أساس التقديس (ص١١٩): «المراد: هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله، فجعل مجيء آيات الله مجيئاً له، على التفخيم لشأن الآيات، كما يُقال: جاء الملك إذا جاء جيش عظيمٌ من جهته. والذي يدل على صحة هذا التأويل: أنه تعالى قال في الآية المتقدمة: ﴿ فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾ ﴾[1]، فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد. ثم إنه تعالى أكَّد ذلك بقوله: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ ، ومن المعلوم: أنَّ التقدير أن يصحَّ المجيء والذهاب على الله تعالى، لم يكن مُجرد حضوره سبباً للزجر والتهديد؛ لأنَّهُ عند الحضور كما يزجر قوماً ويعاقبهم فقد

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٠٩.



يُثيبُ قوماً ويكرمهم، فثبت أن مُجُرَّد الحضور لا يكون سبباً للزجر والتهديد والوعيد، ولَمَّا كانَ المقصودُ من الآية إنّما هو التهديدُ وجب أن يُضمر في الآية مجيء الهيئة والقهر والتهديد، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية. وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية».

والوجهُ الثاني: أن يكون المُرادُ: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمرُ الله؛ لأنَّ اللهَ ذكرَ هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ أَمۡرُ رَبِّكَۚ ﴾[1]، فصار هذا مفسّراً لذلك المتشابه» انتهى كلام الرازي.

فيقال في الرد على كلام الرازي من وجوه:

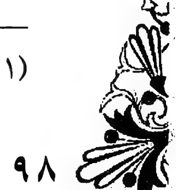
١- أنَّ هذا يمتنع لا سيما مع التصريح بأن المجيء هنا: هو مجيئه وإتيانه تعالى.

٢- أنَّ صحّةَ التركيب واستقامةَ اللّفظ لا تتوقّفُ على هذا المحذُوف، بل الكلامُ مستقيمٌ تامٌّ قائم المعنى بدون إضماره، فالإضمارُ خلافُ الأصل.

٣- أنّهُ سبحانه جل وعلا فرَّق بين إتيان الملائكة وإتيان الرَّب بعض آياته، فقسَّم ونوَّع، ومع هذا التقسيم يمتنعُ أن يكونَ القسمان واحداً.

قالَ ابنُ القيّم: «وهذا يأباهُ السياق كلَّ الإباء فإنه يمتنع حملُهُ على

(١) سورة النحل، الآية: ٣٣.



ذلك، مع التقسيم والترديد والتنويع»[1].

٤- وكذلك في قوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾[2]:

نقول هنا في السياق ما يبطل هذا التقدير وهو قوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ ﴾ فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه يدلُّ على تغاير المجيئين، وأن مجيئَهُ حقيقةً كما أنَّ مجيء الملكِ حقيقة.

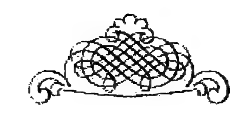
٥- إنَّ هذا الذي ادّعو حذفَهُ وإضمارَهُ يلزمهم فيه كما لزمهم فيما أنكروه، فإنهم إذا قدّروا: ﴿ جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ ﴾ ويأتي أمره، يجيء أمره وينزل أمره. فأمره هو كلامه وهو حقيقة، فكيف تجيء الصفة وتأتي وتنزل دون موصوفها؟ وكيف ينزل الأمر ممن ليس هو فوق سماواته على عرشه.



(١) انظر: الصواعق المرسلة (١/ ١٨٩).

(٢) سورة الفجر، الآية: ٢٢.





صفة الرضى والمحبة والغضب والسخط والكره

قال المؤلف: وقوله تعالى: ﴿ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ﴾ [1]، الرضى صفةٌ من صفات الله الفعلية الخبرية الثابتة بالكتاب والسنة.

أما الكتاب فمثلُ ما أشار إليه المصنف في الآية السابقة: ﴿ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ﴾ . ومن السنة: ما جاء في حديث عائشة – رضي الله عنها – أن النبي ﷺ قال في دعائه: «**اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك ..** ».

وقوله ﷺ في صحيح مسلم: «**إن الله ليرضى عن العبد يأكل الأكلة فيحمدهُ عليها، ويشربُ الشربةَ فيحمدَهُ عليها**».

فمذهب أهل السنة والجماعة إثبات هذه الصفة لله جل وعلا ومنع تأويلها وهو صرفها عن ظاهرها، فلا يُقالُ: إنَّ الرّضى من الله: إرادة الإنعام والإحسان كما تقوله الاشاعرة والماتريدية، لزعمهم بأن الرضا ميل القلب وإنكساره فهي صفة نقصٍ وضعف وهذا الإنكسار والميل يليقُ بالمخلوق لا الخالق فيجب تنزيه الخالق عنه.

فيُقال في الردِّ عليهم: أنتمُ فررَتم من شيءٍ فوقعتُم في مثله تماماً؛



(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٠.

لأنكم قلتم إن الرضا إرادة الإنعام فأنتم أثبتم لله جل وعلا الإرادة ولا نعرف من الإرادة إلا ما هو من صفات المخلوقين فهي ميل القلب إلى المراد فيلزمك أن تمثل إرادة الله بإرادة المخلوقين؛ لأنَّ القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر. فإذا قلتم نحنُ نُثبتُ إرادةً تليقُ به جلَّ وعلا لا تُماثِلُ إرادةَ المخلُوقين فنقول لَهُ: فكذلك أثبت رضاً يليق بالله لا يماثِلُ رِضا المخلوقين.

وقوله تعالى: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾: المحبة صفة فعليه عقلية ثابتة بالكتاب والسنة.

أما الكتاب: فما ذكره المصنف هنا في هذه الآية: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾[1]. والفاء في قوله: «فسوف» واقعةٌ في جواب الشرط. والمعنى: أي إذا ارتددتم عن دين الله جل وعلا فإن ذلك لا يضر الله شيئاً، وسيأتي الله حينئذ بقوم.

وهذا كقوله: ﴿ وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم ﴾[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (٢/ ٣٥٤): «إن الكتاب والسنة وإجماع المسلمين أثبتت محبة الله لعباده المؤمنين ومحبتهم له،

(١) سورة المائدة، الآية: ٥٤.

(٢) سورة محمد، الآية: ٣٨.



كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ [1]. وقوله: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ ، وقد أجمع سلف الأمة وأئمتها على إثبات محبة الله لعباده المؤمنين ومحبتهم له. وهذا أصل دين الخليل إمام الحنفاء – عليه السلام–ا.هـ.

والدليل من السنة: حديث: «إن الله يحب العبد التقي الغني الخفي» [2]، وحديث: «أخبروه أن الله يحبه» [3]، ونأخذُ من الآية الكريمة فائدةً مُهِّمةً وهي: أن نُحذِّرَ من الردّةِ عن الإسلام التي منها تركُ الصلاة فإذا علمنا أنَّ الله يُهدّدنا بأنّنا إن ارتددنا عن ديننا أهلكنا وأتى بقوم يحبهم ويحبونه كأن من لازم ذلك: طاعته جل وعلا والابتعاد عن كل ما يُقرِّب للردة.

ونقول في الرضى مثلَ ما قُلنا في المحبة من جهة تأويل الأشاعرة والماتريدية لها.

قال: وقوله: ﴿ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ ﴾ [4].

الغضب صفة فعليه سمعية لله ثابتةٌ بالكتاب والسُنَّةِ. أمَّا الكتاب: فما ذكرهُ المُصنِّف هُنا في اللمعة وهذا نصٌ صريح في إثبات أن الله يغضب.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٥.

(٢) رواه مسلم في صحيحه من حديث سعد بن وقَّاص – رضي الله عنه.

(٣) متفق عليه.

(٤) سورة الفتح، الآية: ٦.

وأما السنة: فما جاء في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – في قصة الشفاعة العظمى لأهل الموقف وفيه: «إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله». وقال الطحاوي في عقيدته: «والله يغضب ويرضى لا كأحدٍ من الورى».

وقال الأصبهاني في كتابه: «الحجة في بيان المحجة»: «قال علماؤنا: يوصف الله بالغضب ولا يوصف بالغيظ».

وقوله: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسۡخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضۡوَٰنَهُۥ ﴾[1].

صفة السخط: صفةٌ فعلية خبرية ثابتة بالكتاب والسنة. أما الكتاب: فما أورده المصنف هنا في هذه الآية.

وأما السنة: فما جاء في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه: «أن الله عز وجل يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة! فيقولون: لبيك وسعديك .. إلى أن قال فيه: ألا أعطيكم أفضل من ذلك؟ فيقولون: وأيُّ شيء أفضلَ من ذلك؟ فيقول: أُحلُّ عليكم رضواني فلا أسخطُ عليكُم بعدَهُ أبداً».

قال الإمامُ أبو عثمانَ الصابوني في كتابه: «عقيدة السلف وأصحاب الحديث»: «وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزلَ بها القرآن

(١) سورة محمد، الآية: ٢٨.



ووردت بها الأخبارُ الصِحاح من السمعِ والبصر والعين .. والرضى والسخط»[1] ا.هـ.

وفي الآية إثبات العلل والأسباب، وأن الأعمال الصالحة سببٌ للسعادة، والأعمالُ السيئة سببٌ للشقاوة؛ لأنَّ سياقَ الآية هنا: أن ذلك الضرب والقبض لأرواحهم بهذه الشدة بسبب اتباعهم ما سَخط الله من الكفر وعداوة الرسول.

وقوله: ﴿ كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ ﴾[2]: أي أبغض خروج المنافقين معكم للغزو. والكُرْه صفة فعليةٌ خبريةٌ لله جلّ وعلا ثابتةٌ بالكتاب والسنة. أما الكتاب: فما ذكره المصنف في هذه الآية.

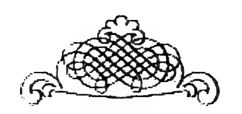
وأمَّا السُنَّة: فما جاء في صحيح مسلم عن عائشة – رضي الله عنهما – أن النبي ﷺ قال: «**وإن الكافر إذا بُشِّر بعذاب الله وسخطه كره لقاء الله وكره الله لقاءه**». فالكراهية ثابتةٌ بالكتاب والسنة لله جل وعلا لمن خالفَ أمره.



(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للإمام أبي عثمان الصابوني (ص١٦٥).

(٢) سورة التوبة ، الآية: ٤٦.





صفة النزول لله جل وعلا

قال المصنف – رحمه الله: «ومن السنة: قول النبي ﷺ: **(ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلةٍ إلى سماء الدنيا)**».

صفة النزول لله جل وعلا صفةٌ فعليه خبريةٌ لازمة؛ فإن الله جل وعلا كما وَصَفَ نفسه بالصفات المتعدية كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وَصَفَ نفسه بالصفات الفعلية اللازمة كالمجيء والإتيان والنزول.

وهُنا المُصنِّف في قوله: «ومن السنة» كأنه يشير بذلك إلى أصل كُلِّي وقاعدةٍ من قواعد السلف في تقريرهم لمسائل الاعتقاد وهي: أن أخبار الآحاد يُحتج بها في تقرير مسائل الاعتقاد، وبذلك فارقوا المُتكلّمين من المُعتزلةِ والأشاعرة والماتُريدّية الذين منعُوا ذلك.

قال الدارمي: هذا الحديث أغيظ حديث للجهمية.

وهذا الحديث يعتبر من قبيل المتواتر فقد رواه عن النبي ﷺ ثمانية وعشرون نفساً من الصحابة – رضوان الله عليهم [(١)] – وقد ذكر ذلك أبو زرعة وابن عبدالبر وعبدالغني المقدسي وشيخ الإسلام ابن تيمية

(١) انظر: رده على بشر المريسي (١/ ٥٠٠).



والذهبي، وهذا النزول منه تعالى نزول حقيقي يليق بجلاله جل وعلا وليس مثل نزول المخلوقين.

وهل نقول: بأن النزول هنا نزول ذاته أم لا؟

من أهل السنة من قال: ينزل تعالى بذاته حتى لا يتوهم متوهم: «أَنَّهُ نزولُ أمره»، أو «نزولُ رحمته»؛ كما قال بذلك الأشاعرة والماتريدية.

ومنهم من قال: أَنَّه لا يطلق لفظ «الذات»، فلا نقول: إنه لا ينزل بذاته. وقيل: وهو الصواب: أنه لا يطلق هذا ولا هذا فلا يُنفى ولا يُثبت؛ لأنَّ القاعدةَ في ذلك: «أَنَّهُ لا يُتجاوز القرآن والحديث»، والحديث أثبت النزول ولم يقل فيه ﷺ: «بذاته»، بل نسكت عن ذلك كما سكت النص الشرعي.

وقد نقول: «بذاته» عند المجادلة والمناظرة لمن يقول: «ينزل أمره» فهذه الألفاظ لا تثبت على وجه الاستقلال. قال سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم – رحمه الله – في فتاويه: (١/ ٢٠٩-٢١٠):

والحاجة إذا دعت إلى ذكر شيء في هذا الباب من دفع الضلال والبدع أتى بشيء من ذلك ولا مانع.

وحديث النزول هذا قال عنه الدارمي في نقضه على بشر المريسي (١/ ٤٩٣): «وقلَّ حديثٌ رُوي عن النبي ﷺ أنقض لدعواكم (أي الجهمية) من أن الله في كل مكان من حديث النزول».

وقال ابن عبدالبر في التمهيد (٧/ ١٣٨): «وفيه دليل على أن الله في

السماء على العرش فوق سبع سماوات لا كما قالت الجهمية، وهو من حُجّتهم على المعتزلة، في قولهم: إن الله بكل مكان».

المسألة الثانية: خالف الأشاعرة والماتريدية في هذه الصفة فصرفوها عن ظاهرها:

يقول الآمدي في أبكار الأفكار (١/ ٤٦٤-٤٦٥): «فتعين التأويل بما يحتمله لفظ النزول، وهو حَمْل النزول على معنى اللطف والرحمة، ويحتمل أن يكون المراد بذلك: نزولُ ملك من ملائكة الله بطريق حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه .. ».

وقال أبو المعين النسفي الماتريدي في كتابه: «بحر الكلام: ص٢٤»: (النزول من الله: الاطلاع والإقبال على عباده. يعني ينظر على عباده بالرحمة).

قلتُ: ويُرَدُّ على هذا التحريف الباطل من وجوه:

١)أنه قال: «ينزل إلى السماء الدنيا فيقول: من ذا الذي يدعوني فأستجيب له، من ذا الذي يسألني فأعطيه، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له .. ». ومعلومٌ أنه لا يجيب الدعاء ويغفر الذنوب ويعطي كل سائلٍ سؤله إلا الله، وأمره ورحمته: لا تفعل شيئاً من ذلك [1] .

٢)أنه لو سُلِّم أن النازل بعض الملائكة، وأنَّه ينادي عن الله كما

(١) شرح حديث النزول (ص٢٣٣).

حرَّف بعضهم لفظ الحديث فرواه: «يُنَزِّل» لكان الواجب أن يقول: من يدعو الله فيستجيب له، من يسأله فيعطيه، من يستغفره فيغفر له، كما ثبت في الصحيحين وموطأ مالك عن أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا أحب الله العبد نادى في السماء: يا جبريل إِنِّي أُحبُّ فُلاناً فأحبّه فيُحبُّه جبريل، ثُمَّ ينادي جبريل: إنَّ الله يحب فلاناً فأحبوه، فيُحبُّه أهلُ السماء ثُمَّ يوضع له القبول في الأرض**» وقال في البغض مثل ذلك.

فقد بيَّن النبي ﷺ الفرق بين نداء الله ونداء جبريل، فقال في نداء الله: «يا جبريل: إني أُحبَّ فلاناً فأحبَّهُ». وقال في نداء جبريل: «إنَّ الله: يُحبُّ فُلاناً فأحبُّوه».

قال شيخُ الإسلامِ ابنُ تيميّة في شرحه لحديث النزول (ص٢٣٥): وهذا موجبُ اللُغة التي بها خوُطبنا، بل وموجبُ جميع اللغات، فإن ضمير المتكلم لا يقوله إلا المتكلم، فأمَّا من أخبرَ عن غيره: فإنّما يأتي باسمه الظاهر».

٣)من المعلوم أنَّ الملك لو أَمَرُه اللهُ أن يُنادي كلَّ ليلةٍ، أو ينادي موسى، لم يقل الملك: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له.

٤)أن الملائكة لا تزال تنزل بالليل والنهار إلى الأرض، كما قال



تعالى: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ ﴾[1]، كما في الصحيحين في حديث أبي هريرة وأبي سعيد – رضي الله عنهما – عن النبي ﷺ قال: «**يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل والنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم – وهو أعلم – كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: (أتيناهم وهم يصلون وتركناهم وهم يصلون)**».

المسألةُ الثالثة: إذا نزلَ اللهُ جلَّ وعلا إلى السماء الدنيا في ثلث الليل الآخر: فإنه لا يزال فوق العرش ولا يخلو العرش منه، مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه، وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم بل: الله جل وعلا منزهٌ عن ذلك.



(١) سورة النمل، الآية: ٢٢.





صفةُ العجب والضحك لله عز وجل

قال المُصنّف – رحمه الله: وقوله: «يعجب ربك من الشاب ليست له صبوه»:

هذا الحديث فيه إثباتُ صفة العُجْب لله جل وعلا، وهي صفةٌ فعليةٌ: خبرية لله سبحانه دل على ثبوتها الكتاب والسنة. أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾[1]، بضم التاء. قال ابن جرير في تفسيره: «اختلفت القُرَّاءة، فقرأته عامّةً قُرّاء الكوفة: ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ ، بضم التاء من (عجبتُ) بمعنى: بل عظُمَ عندي وكبرُ اتخاذُهم لي، شريكاً وتكذيبهُم تنزيلي وهم يسخرون، وقرأ عامَّةُ قُرَّاء المدينة والبصرة ويعضُ قراءِ الكوفة: (بل عجبتَ) بفتح التاء؛ بمعنى: بل عجبت أنت يا محمد ويسخرون من هذا القرآن.

والصواب من القول في ذلك أن يُقال: إنّهما قراءتان مشهورتان في قُرأَّء الأمصار، فبأَيّتهما قرأَ القارئُ فمُصيب.

فإن قال قائل: وكيف يكون مصيباً القارئ بهما مع اختلاف معناهما؟!

---

(١) سورة الصافات، الآية: ١٢.



قيل: إنهما وإن اختلف معناهما، فكلٌّ واحدٍ من هذين المعنيين صحيح، قد عجب محمد مَّما أعطاهُ اللهُ من الفضل، وسخر منه أهل الشرك بالله، وقد عجب ربنا من عظيم ما قاله المشركون في الله، وسخر المشركون مما قالوه»ا.هـ.

وأما السُنَّةُ: فقد جاء فيها أحاديثُ كثيرةٌ تُثبتُ صفة العجب لله جل وعلا، منها ما ذكَرهُ المصُنِّف هُنا، ومنها حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – أن النبي ﷺ قال: «**عجب ربك من قومٍ يدخلون الجنة بالسلاسل**».

ومورد العجب لله جل وعلا: أنه حصل من المخلوق ما يتعجب منه. من جهة عدم علمه بالعاقبة وعدم نظره في حال نفسه فيتعجب منه لحاله، وهذا راجعٌ لحال المتعجب منه.

قال القاضي أبو يعلى في إبطال التأويلات (ص٢٤٥): «لا يمتنع إطلاق ذلك عليه – أي العجب – وحمله على ظاهره؛ إذ ليس في ذلك ما يحيل صفاته ولا يُخرجها عما تستحقه، لأنَّا لانبثت عجباً هو تعظيمٌ لأمرٍ دَهَمه واستعظمه لم يكن عالماً به؛ لأنه مما لا يليق بصفاته، بل ثبت ذلك صفةً كما أثبتنا غيرها من صفاته».

تأويل شريح القاضي لهذه الصفة لا يخرجه عن معتقد أهل السنة والجماعة، إذ روى البيهقي عنه في: الأسماء والصفات (٢/ ٢٢٥): على قوله: ﴿ بَلۡ عَجِبۡتَ وَيَسۡخَرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ ، أنه قال: «إن الله لا يعجب من شيء إنما يعجب من لا يعلم».



يقال: هذا المعنى لا يكون في حق الله، وهو العجب من جهة عدم توقع حصول الشيء، والجهل بحصوله؛ لأنه لم يكن يتوقع، وهذا راجعٌ لحال المُتعجِّب ولا يكونُ معناهُ في حقِّ الله، يعني: هذا النوع من العجب، وأما الثاني: وهو العجب إذا حصل لأحدٍ من الخلق ويكون فيه لهذا المخلوق: «عدمُ علمه بالعاقبة فيُتعجَّبُ منه لحاله»، وهذا المعنى المثبت لله جل وعلا، وهذا من جهة التقريب[1].

قال المصنف – رحمه الله – وقوله: «يضحك الله إلى رجلين قتل أحدهما الآخر، ثم يدخلان الجنة»، صفة الضحك ثبتت لله جل وعلا: وهي صفةٌ فعلية خبرية دلَّ عليها هذا الخبر الذي أورده المصنف هنا. قال الإمام ابن خزيمة في كتاب التوحيد (٢/ ٥٦٣): «بابُ: ذكر إثبات ضحك ربنا عز وجل: بلاصفةٍ تصف ضحكه جل ثناؤه، لا ولا يُشَّبهُ ضَحكُه بضحك المخلوقين، بل نؤمن بأنَّهُ يضحك؛ كما أعلم النبي ﷺ ونسكتُ عن صفة ضحكه، إذ الله عز وجل استأثر بصفة ضحكه، لم يطلعنا على ذلك، فنحن قائلون بما قال النبي ﷺ مُصدّقون بذلك، بقلوبنا منصتون عما لم يُبيِّن لنا مما استأثر الله بعلمه».

والقاعدة المقررة في ذلك: أن القول في الصفات كالقول في الذات، فكما أنَّ ذات الله لا تماثل ذوات المخلوقين؛ لأن لكل ذات تناسبه فكذلك صفاته لا تماثل صفات المخلوقين؛ لأن الإضافة والتخصيص تجعل لكل

---

(١) وكلام شريح القاضي – رحمه الله – يعتبر زلة وخطأ في ذلك.



ذاتٍ من الصفات: ما يناسبها».

وابن عبدالبر: أَوَّل صفة الضحك كما في كتابه: التمهيد: (١٨/ ٣٤٥) بأنه: «يرحم الله عبده عند ذاك ويتلقاها بالروح والراحة والرحمة والرأفة، وهذا مجازٌ مفهوم».

وهذا غير صحيح، إذ القول بأن الضحك بمعنى الرحمة وخفة الروح ليس بصحيح؛ إذ هذه المعاني ليس لها معنىً دقيق يضبطها، وما ذُكر هنا: فهو أثر الضحك ومقتضاه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - كما في مجموع الفتاوى: (٦/ ١٢١): «الضحك في موضعه المناسب له صفة مدح وكمال، وإذا قُدِّر حَيَّان، أحدهما يُضحكُ مما يضحك منه، والآخر لا يضحك قط، كان الأول أكمل من الثاني».

قال المصنف: «ومن ذلك قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾(١)، إلى نهاية قول الإمام مالك: «الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ثم أَمر به فأُخرج» صفة استواء الله على عرشه صفة فعلية خبرية متعلقة بالمشيئة، وفيها مسائل:

● المسألة الأولى:

معنى الاستواء لغةً: يطلق على العلو والاستقرار والقصد

(١) سورة طه، الآية: ٥.



والارتفاع. وشرعاً: يُطلق على علو الله جل وعلا وارتفاعه على عرشه علواً وارتفاعاً خاصاً، وإلا فصفة العلو له على وجه الإطلاق.

• **المسألة الثانية:**

معنى العرش في اللغة: يُطلق على السرير الذي يختص به الملك، وسُمّي العرش عرشاً؛ لعلوّه على غيره، فإن التَّعرُّش بمعنى: رفع يقال: عرَّش فلانٌ اللحمَ إذا أكلَهُ، والعرشُ سُمِّي عرشاً؛ لأنه مرفوع، فأصل المادة في لغة العرب راجعةٌ للارتفاع، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّا يَعۡرِشُونَ ﴾ ، يعني: يرفعونه من البناء.

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: (٤/ ٢٦٤-٢٦٥): العين والراء والشين أصل صحيح واحدٌ، يدل على ارتفاعٍ في شيء، ثمَّ يُستعارُ في غيرِ ذلك. من ذلك: (العرش) قال الخليل: (العرش: سرير الملك) وهذا صحيح، قال الله تعالى: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيۡهِ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ﴾ [(١)].

وأهل السنة والجماعة يؤمنون بأن الله جلَّ وعلا مستوٍ على عرشه استواءً يليقُ به. وشرعاً يُرادُ بالعرش: مخلوقٌ عظيمٌ خلَقَهُ اللهُ جلَّ وعلا ثُّم استوى عليه وهو سقف العالم وله قوائم.

• **المسألة الثالثة:**

قد ورد عن السلف في تفسير استواء الله على عرشه أربعة معانٍ:

---

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٠.

الأول: علا، والثاني: ارتفع، والثالث: صعد، والرابع: استقر؛ وذلك لأنها في جميع مواردها في اللغة العربية لم تأت إلا لهذا المعنى إذا كانت متعدية بـ«على»، وسببُ ذلك أنَّ (علا، وارتفع، وصعد، واستقر) هذه كُلُّها لها صلةٌ بالمعنى اللغوي، بل هي من التفسير باللغة؛ لأن استوى (علا)، قال ابن الأعرابي – أحدُ أئمة اللغة – كُنَّا عند أحد الأعراب فأطلَّ علينا وهو على سطح بيته فقال: استووا إليَّ يعني: ارتفعوا إليَّ واصعدوا إليَّ [1].

قال ابن القيم في النونية:

فلهم عبارات عليها أربعٌ	قد حُصّلت للفارس الطعّان
وهي استقر وقد علا وكذلك ار	تفع الذي ما فيه من نكران
وكذاك قد صعد الذي هو رابعٌ	وأبو عبيدة صاحب الشيباني
يختار هذا القول في تفسيره	أدرى من الجهميِّ بالقرآن [2]

ومّما يدلُّ على تأكيدِ استواء الله على عرشه: اطّرادُ لفظ: الاستواء: في جميع الآيات التي ورد هذا اللفظ فيها.

---

(١) قال النضرُ بن شميل: حدثني الخليل، وحسبك بالخليل: أتيت أبا ربيعة الأعرابي، وكان من أعلم من رأيت، فإذا هو على سطح، فسلَّمنا عليه، فردَّ السلام، وقال: استووا، فبقينا متحدين، ولم ندر ما قال: فقال لنا أعرابي إلى جانبه: إنّهُ أمركم أن ترتفعوا، فقال الخليل: هو من قول الله: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ﴾ (سورة فصلت، الآية: ٤)، فصعدنا إليه. الدرر السنية (١/ ٥٠٤-٥٠٥).

(٢) انظر: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، (ص١٢٠).



• **المسألة الرابعة:**

قد حرَّف الأشاعرة والماتريدية وقبَلهُم المُعتزلةُ: «الاستواءَ إلى الاستيلاء».

قالَ أبو المعالي الجويني في كتابه: «الشامل في أصول الدين»: (ص٥٥٣) فذهبَ بعضُهم إلى أنَّ المُرادَ بالاستواء: الاقتدار، والقهر، والغلبة، وذلك سائغٌ في اللغة شائعٌ فيها، إذ القائل يقول: استوى الملك على الأقليم، إذ احتوى على مقاليد الملك فيه. ومنه قول القائل:

قد استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيفٍ أو دم مهراق

فيُجابُ عنه من وجوه:

١- أن هذا البيت مصنوعٌ لا يُعرفُ في اللغة، وقد أنكره غير واحد من أئمة اللغة [١] قال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (٥/١٦): «ولم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه، وقد عُلم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته، فكيف ببيتٍ من الشعر لا يُعرفُ إسناده؟ وقد طعن فيه أئمة اللغة».

٢- من هذا القائل؟ أفلا يمكن أن يكون قاله بعد تغير اللسان؟ لأن

---

(١) قال ابن الأعرابي، وقد سُئل: هل يصحُّ أن يكون استوى بمعنى استولى؟ فقال: «لا تعرفُ العربُ ذلك». انظر: مختصر الصواعق المرسلة (٣/ ٨٩).

كل قولٍ يستدل به على اللغة العربية بعد تغير اللغة فإنه ليس بدليل؛ لأن العربية بدأت تتغير من حين اتسعت الفتوح ودخل العجم مع العرب فاختلف اللسان، وهذا فيه احتمالٌ أنه بعد تغير اللسان.

٣- أن قائل هذا البيت نصراني، فكيف يعارض بكلامه الكتاب والسنة؟ ولذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله:

قُبحاً لمن نبذ القرآن وراءهُ وإذا استدلَّ يقول قال الأخطل

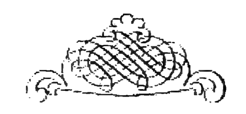
٤- أن هذا التفسير للاستواء بالاستيلاء لم يقل به الصحابة ولا التابعون، فهو مخالفٌ لإجماع الصحابة وإجماع السلف قاطبةً.

٥- أن الاستواء خاص بالعرش، وأما الاستيلاء فهو عامٌّ لجميع أو على سائر المخلوقات فلو كان معنى: «الاستواء: الاستيلاء لجاز أن يقول: استوى على الماء والهواء والأرض»، وقد توسَّع الإمام ابن القيم – رحمه الله – في مختصر الصواعق المرسلة في إبطال هذا القول ونفيه [1].



(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (٣/ ٨٨٨-٩٤٦). ومما قاله: «أنه إذا فسَّر الاستواء بالغلبة والقهر عاد معنى هذه الآيات كلها إلى أن الله تعالى أعلم عباده بأنه خلق السماوات والأرض ثم غلب العرش بعد ذلك وقهرهُ وحكم عليه، أفلا يستحي من الله من في قلبه وقارٌ لكلامه أن ينسب ذلك إليه، وأنه أراده بقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾: أي اعملوا يا عبادي أنِّي بعد فراغي من خلق السماوات والأرض غلبت عرش وقهرته واستوليت عليه.





صفة العلو لله جل وعلا

أدلة علو الله على خلقه ومباينته لهم أدلةٌ نقليةٌ وعقلية وفطرية. أما النقلية: فقد أوصلها الإمام ابن القيم – رحمه الله – إلى أكثر من عشرين كما في القصيدة النونية، منها:

١) التصريحُ بلفظ العُلو، حيثُ تكررَّ في الكتاب العزيز وصفهُ بالعليِّ الأعلى كما في قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [1]، فهو جلَّ وعلا لَهُ ثلاثةُ أنواعٍ من العلو: علو الذات، وعلو القدر، وعلو القهر.

قال ابن القيم – رحمه الله:

والفوق أنواعٌ ثلاثٌ كلها ... لله ثابتةٌ بلا نكران

هذا الذي قالوا وفوق القهر والـ ... ـفوقية العليا على الأكوان [2]

ومنها:

٢) التصريح بالفوقية لله جل وعلا، تارةً مقرونة بـ«من» كقوله:

---

(١) سورة الأعلى، الآية: ١.

(٢) انظر: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (ص١٠٦). وقال أيضاً: وله العلوُّ من الوجوه جميعاً .. ذاتاً وقهراً معُ عُلوِّ الشان.

﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾[1]، وتارة غير مقرونةٍ كقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾.

٣)ومنها: التصريح بصعود بعض المخلوقات والأعمال إلى الله تعالى من العمل الصالح والكلم الطيب والملائكة والأرواح.

وهذه الأدلة من الكتاب العزيز، ومن السنة: حديث معاوية بن الحكم السُلمي – رضي الله عنه – وفيه: أن النبي ﷺ سأل الجارية فقال لها: «**أين الله**»؟ قالت: في السماء، و«في» هنا بمعنى: «على»: «**من أنا**»؟ قالت: أنت رسول الله، فقال: «**أعتقها فإنها مؤمنة**»[2].

وأما الدليل العقلي على علوِّ الله وفوقيته على خلقه فيقالُ لمن نفى علوّ الذات عن الله جلَّ وعلا من المُتكلّمين: أولاً: هل الربُّ تعالى ثابتٌ في الأذهان، أم لا؟ فإن قال: لا فهو جاحدٌ لربِّ العالمين، فإنَّ الذي لا وجود لَهُ في الأذهان والقلوب لا وجُودَ لُه أصلاً.

فإن قال: نعم هو موجودٌ في الأذهان، فإنّه يُقالُ لَهُ ثانياً: هل هو تعالى هذه الأكوان أو غيرها؟

فإن قال: هو هي، وهي هو، فقد قال بقول: «الاتحاديين» الذين هم

---

(١) سورة النحل، الآية: ٥٠.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، حديث صحيح رواه الثقات كما ذكر الذهبي – رحمه الله – في «العلو»: (١/ ٢٤٩) وفيه جواز السؤال عنه سبحانه (بأين هو)، وجواز الإخبار عنه بأنه في السماء.



أكفر الناس برب العالمين، فإن قال: بل هو غيرها.

فإنه يقال له ثالثاً: هل هو حالٌّ في الأكوان أو هي حالةٌ منه؟ فإن قال بأحد الأمرين، فقد قال بقول النصارى القائلين بإلهية عيسى ابن مريم وأن اللاهوت حل بالناسوت، وهؤلاء أشنع من النصارى، فإن النصارى خصّصوُه بعسى، وهؤلاء عممّوه بجميع المخلوقات.

فإذا نفى الأمرين بأن قال: لم يحلَّ فيها ولم تحلَّ فيه. فيقال له رابعاً: هل هو قائمٌ بنفسه غني عن الأكوان والخلق أم هو قائم بغيره؟ فإن أقرَّ بالحق وقال: بل هو قائم بنفسه مستغنٍ عن جميع خلقه. فيُسأل خامساً فيُقالُ لَهُ: هل ذاتُه تُماثلُ الذوات أو تُضادُّها وتغايرها؟ فلا بَّد أن يختار أحدهما:

١- إمَّا أنَّهُ هذه المخلوقات فهذا تصريح بقول: «الاتحادية» وخروجٌ من ربقة الدين.

٢- وإمَّا أن يعترفَ بالحقّ وهو أنَّ الخالقَ غيرُ المخلوق، بائن عن مخلوقاته عالٍ عليهم وبهذا يفحم في إنكاره للعلو [1].

وأمَّا دليلُ الفطرة فهو: ما في الضرورة التي يجدها كل إنسان في قلبه إذا توجه بالدعاء إلى العلو ضرورةً، وهذا مغروس في نفوس بني آدم جميعهم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «واللهُ قد فطر العبادَ عربهُم

---

(١) انظر: القصيدة النونية لابن القيم مع شرحها للشيخ أحمد بن عيسى توضيح المقاصد: (١/ ٣٨٥-٣٨٦).



وعجمهُم على أنَّهم إذا دعوا الله توجهت قلوبهم إلى العُلوّ، لا يقصدونه تحت أرجلهم. ولهذا قال بعض العارفين: ما قال عارفٌ قطُّ «يا الله» إلا وجد في قلبه قبل أن يتحرَّكَ لسانُهُ معنىً يطلبُ العلوَّ ولا يلتفتُ يمنةً ولا يسرىً»[1].

قصة الجويني مع الهمذاني:

حيث كان أبو المعالي الجويني – عفا الله عنه – يقرر مذهب الأشاعرة وينكر علو الله جل وعلا، فقال: كان الله تعالى ولم يكن شيء غيره، وهو الآن على ما كان عليه، وهو يريد إنكار استواء الله على عرشه وعلوه على خلقه، يعني: كان ولا عرش، وهو الآن على ما كان عليه؛ إذ لم يستو على العرش، فقال له أبو العلاء الهمداني: يا أستاذ، دعنا من ذكر العرش والاستواء على العرش؛ لأنَّ دليله سمعي وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في نفوسنا: ما قال عارفٌ قط: يا ألله إلاَّ وجَد من قلبِهِ ضرورةً بطلبِ العُلوّ فبُهتَ أبو المعالي، وجعلَ يضربُ على رأسه ويقول: حيَّرني الهمذاني[2]! لأنَّ هذا دليلٌ فطريٌّ لا أحد ينكره.

المسألة الثانية: خالف في إثبات علوِّ الله وفوقيته على خلقه أهلُ البدع من عُلماء الكلام كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية فنفوا علوَّ اللهِ على خلقه،

---

(١) مسألة في العلو ضمن جامع المسائل (٣/ ٢٠٠).

(٢) ذكر هذه القصة الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٧٤)، وابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٤٦).



بدعوى أنَّ إثبات العلو والفوقية لله جل وعلا يلزمُ عليه أن يكون في جهةٍ أو مكان.

قال الغزالي: «الدعوى السابعة: ندّعي أنَّهُ ليس في جهةٍ مخصُوصةٍ من الجهات الست، .. والجهات ست: فوق، وأسفل، وقُدَّام، وخلف، ويمين، وشمال .. »[1].

وقال أبو المعين النسفي: «ثمَّ إذا ثبت أنَّ صانع العالم جلَّ وعز غيرُ شبيهٍ بشيءٍ من أجزاء العالم؛ لما في إثبات المماثلة والمشابهة من إيجاب حدوثه وإزالة قدمه، وهو محال، ثمَّ تأمَّلنا أنَّه تعالى هل يجوزُ أن يكون متمكناً في مكان، شاغلاً لحيِّز، ثابتاً في جهةٍ، فوجدنا ذلك كُلَّهُ محالاً، فنفينا ذلك كُلَّهُ عنه»[2]، ويُردُّ على هذا القول الباطل بما يلي:

١)أنَّ هذه الجهات الست وهي: أمام وخلف ويمين وشمال وتحت وفوق يعلمها البشر بما عهدوا من تصوَّرهم لها، فهذه كلُّها تقتضي الحصرَ بالنسبةِ للبشر، أمَّا اللهُ جلَّ وعلا فهو في العلوّ المطلق؛ لأنَّ العلوَّ نوعان: علوٌّ إضافي نسبي، يعني بالنسبة للبشر، وعلوٌّ مُطلق. واللهُ تعالى في العلو المطلق الذي هو العلوّ لجميع جهات الأرض، فسفلُ الأرض، ما ينحدر إلى مركزها، وعلوُّ الأرض ما يتباعد عن محيطها كما ذكر ذلك شيخ

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: (ص١١١).

(٢) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ١٦٦).

الإسلام ابن تيمية [1]، فيكون لله جل وعلا العلوُّ المطلق، والعبد إذا دعا الله ورفع يديه إليه من أي جهةٍ من الأرض فإنه يُرفعُ يديه للعلوِّ المطلق.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله: «وأما الجهات الست فهي للحيوان، فإن له ست جوانب، يؤم جهة فتكون أمامه وتخلف أُخرى فتكون خلفه، وجهة تحاذي يمينه، وجهةٌ تحاذي شماله، وجهةٌ تحاذي رأسه، وجهةٌ تحاذي رجليه، وليس لهذه الجهات الست في نفسها صفةٌ لازمة، بل هي بحسب النسبة والإضافة، فيكون يمين هذا ما يكون شمال هذا، ويكون أمام هذا ما يكون خلف هذا، ويكون فوق هذا ما يكون تحت هذا [2].

٢) أنَّ القول: بأنه جل وعلا لا داخل العالم ولا خارجه ولا في جهة العلو أو تحت ولا يمين ولا شمال رفعٌ للنقيضين، ورفع النقيضين مُحالٌ عند العُقلاء جميعاً [3]، فإن القاعدة المطردة الكلية في النقيضين أنه لا يجوزُ رفعهما ولا يجوز جمعها، «فهل يُعقل موجودان قائمان بأنفسهما لا يكون أحدهما داخل الآخر ولا خارجه؟ وهل يعقل إثبات خالقٍ للعالم ليس في العالم ولا مبانياً للعالم؟ وهل يُعقل أن يكون خلق العالم لا في نفسه ولا خارجاً عن نفسه» [4].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٢٨، ٣٣٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٦٥).

(٣) انظر: التدمرّية: (٦٣-٦٥).

(٤) جامع المسائل (٣/ ١٨٥).



٣)أن هذه الألفاظ المجملة: «الجهة، المكان، التحيز»، لا يُطلق القول بإثباتها أو نفيها على الله من جهة اللفظ؛ لأنَّ باب الصفات توقيفي لا يتكلم فيه إلا بنص، وأما معانيها فيستفصل عنها من قائلها ماذا تريدُ بها، فمن أراد بها معنىً صحيحاً يوافق الكتاب والسنة كان ذلك المعنى مقبولاً منه، وإن أرادَ معنىً فاسداً يخالفُ الكتاب والسنة كانَ ذلكَ المعنى مردوداً عليه»، فإذا قال القائل: إن الله في جهةٍ قيل له: ما تريد بذلك؟ أتريد بذلك أنه في جهةٍ موجودةٍ تحصره وتحيط به، مثل: أنَّ يكون في جوف السماء؟ أم تريد الجهة أمراً عدمياً؟ وهو ما فوق العالم، فإن أردت الجهة الوجودية وجعلت الله محصوراً في المخلوقات فهذا باطل، وإن أردت الجهة العدمية، أن الله وحده فوق المخلوقات بائنٌ منها فهذا حق .. ومن قال: إن الله ليس في جهةٍ قيل له: ما تريد بذلك؟ فإن أراد بذلك أنه ليس فوق السماوات ربٌّ يُعبد، ولا على العرش إلهٌ، ومحمدٌ لم يُعرج به إلى الله تعالى، فهذا فرعونيٌّ مُعطل جاحدٌ لرب العالمين .. وإن قال: مُرادي بقولي: «ليس في جهة»: أنه لا تحيط به المخلوقات، بل هو بائنٌ عن المخلوقات فقد أصاب في هذا المعنى، وكذلك من قال: إن الله متحيز أو قال: ليس بمتحيز، إن أراد بقوله: «متحيز»، أن المخلوقات تحوزه وتحيط به فقد أخطأ، وإن أراد أنه منحازٌ عن المخلوقات لا تحويه فقد أصاب» [(١)] .

٤)أن القول: بأنه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق ولا

---

(١) مسألةٌ في العلو، ضمن جامع الرسائل (٣/ ٢٠٢-٢٠٣).

تحت ولا يمين ولا شمال هذا في الحقيقة صفةٌ للمعدوم، فلو قيل لهم: صفوا لنا المعدوم لما قدروا أن يقولوا أكثر من هذا؛ ولهذا قال ابن القيم في النونية:

فاحكم على من قال ليس بخارج ... عنها ولا فيها بحكم بيان

بخلافه الوحيين والإجماع والـ ... ـعقل الصريح وفطرة الرحمن

فعليه أوقع حدَّ معدومٍ بلى ... حدَّ المحال بغيرما فرقان

يا للعقول إذا نفيتم مخبراً ... ونقيض حدَّ ذاك في إمكان

كان نفي دُخُولِهِ وخروجه ... لا يصدقان معاً لذي إمكان

إلا على عدم صريحٍ نفيُهُ ... متحققٌ ببديهة الإنسان

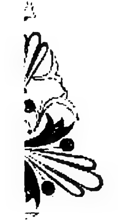
أيصحُّ المعقولِ يا أهلَ النهى ... ذاتان لا بالغير قائمتان

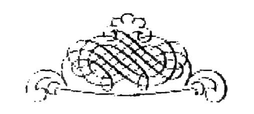
ليست تباين منهما ذات لأخـ ... ـدى أو تحاثيهما فتجمعان؟

إن كان في الدنيا مُحال فهوذا ... فارجع إلى المعقول وبالبرهان [1]



(١) انظر: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (٢/ ٢٩٦-٢٩٧)، الطبعة المحققة التي أشرف عليها د. بكر أبو زيد.





صفة الكلام لله جل وعلا

قال المؤلف: «ومن صفات الله تعالى أنَّهُ متكلمٌ بكلامٍ قديم، سمعه من شاء من خلقه، سمعه موسى - عليه السلام - منه من غير واسطةٍ، وسمعه جبريل - عليه السلام - ومن أذن له من ملائكته ورسوله».

في هذه الكلمات الموجزات يتحدَّث المصنف عن إثبات صفة الكلام لله جل وعلا ومذهب أهل السنة والجماعة في ذلك: أن الكلام صفةٌ ذاتية لله جل وعلا باعتبار أصلها؛ فإن الله لم يزل متكلماً في الأزل، وهي فعلية باعتبار أفرادها فكلامه تعالى يتجدد، فهو يتكلم متى شاء كيف شاء، فجنس كلامه ونوعه قديم لكن أفراده وآحاده حادثة، وأن كلامه جل وعلا بحرفٍ وصوتٍ مسموع لا يماثل أصوات المخلوقين وهذه الصفة ثابتة لله جل وعلا بدلالة الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

أما الكتاب فالآيات في ذلك كثيرة، ومنها: قوله جل وعلا: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [1]، وجه الدلالة من الآية: التصريح من الله تعالى بأنه كلَّم موسى ثم تأكيد ذلك بالمصدر الحقيقي تكليماً مما يدل على كون الكلام حقيقي لا مجازي.

---

(١) سورة النساء، الآية ١٦٤.



ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [1]، والمعنى: حتى يسمع القرآن مُبلَّغاً إليه من قارئه، كما قال أبو بكر الصديق – رضي الله عنه – حين قرأ على قريش: ﴿الٓمٓ ① غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ②﴾ [2]. فقالوا: هذا كلامك أو كلام صاحبك؟ فقال: ليس بكلامي ولا بكلام صاحبي ولكنه كلام الله.

وأما السنة: فقوله ﷺ: «**ما منكم من أحد إلا وسيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان**»، وجُه الدلالة: أنَّ الحديث فيه التنصيص الصريح على أن كلَّ أحدٍ سيُكلِّمهُ اللهُ جلَّ وعلا، وأيضاً في قوله: «ترجمان»، أن الترجمة والتُرجُمان وظيفتهُ: نقلُ ما يُسمع من لُغةٍ إلى لغةٍ، ففيه: إثباتُ أنَّ كلام الله لمن يُكلِّمُه «مسموع» ولا يحتاجُ إلى ترجمةٍ، فالله يتكلَّمُ مع كل أحدٍ يوم القيامة.

وأما الإجماع: فقد أجمعت الأمة وأئمتها على إثبات صفة الكلام لله جل وعلا، ونقلَ إجماعهمُ غيرُ واحدٍ من أهل العلم. قال ابن حزم: «أجمع أهل الإسلام على أنَّ اللهَ تعالى كلَّم موُسى وعلى أنَّ القرآن كلام الله، وكذا غيرهُ من الكتب المنزلة والصحف» [3].

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٦.

(٢) سورة الروم، الآيتان: ١، ٢.

(٣) الفصل (٣/ ١١).



وأمَّا العقل: فإنَّ الكلام صفةُ كمالٍ وضدُّها: البكم والخرس وهي صفة نقص، وهي إن وجدت في المخلوق العاجز الضعيف كانت نقصاً بيناً فكيف يصح إثباتها لمن له الكمال المطلق سبحانه؟ وكيف يهب عبدَهُ الكمال ويتصفُ بالنقص؟

● **المسألة الثانية:**

أن السلف – رحمهم الله – لهم قاعدة وهي: أن الكلام كلام الباري والصوت صوت القارئ؛ لأن الله قال: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[1]، فالمسموع من جهة الصوت: هو صوت القارئ، ومن جهة الألفاظ والحروف والمعاني هذه هي كلام الله.

وأما نفس الورق والمداد فهذه مخلوقة صنعها البشر، فالقارئ إذا قرأ لا يجوز أن نقول: «لفظه بالقرآن مخلوق»، ولا يجوز أن نقول: «لفظه بالقرآن غير مخلوق»، بل هذه بدعة وهذه بدعة؛ لأن كلمة: «لفظ» يحتمل المفعول وهو ملفوظي، وتحتمل الفعل: وهو: «التلفظ» فالتلفظ الذي هو حركة لسانه وصوته هذا مخلوق؛ والملفوظ: هذا هو القرآن الذي هو صفةٌ من صفاته غير مخلوق؛ ولهذا بدَّع السلف من قال: «لفظي بالقرآن مخلوق».

وهذه المسألة: (اللفظ بالقرآن) المُرادُ بها: هو القولُ بأنَّ لفظ القارئ

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٦.

بالقرآن، وقراءته له، وتلاوته، هل يُقال (مخلوقٌ، أو مخلوقة)، أو لا يُقال ذلك؟ وكانت هذه المسألة حيدةً من الجهمية القائلين بخلق القرآن إلى لفظ يُوهم موافقتهم لأهل السنَّة، مع أنهم يُريدون مذهبهم الباطل، فقالوا: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة»[(١)] .

وقد روى الخلالُ في كتابه: «السُنَّة» (رقم: ٢١٢٤) عن الإمام أحمد: أنَّ الحافظ محمد بن مسلم بن وارة الرازي سأله: هل علمت أنَّ أحداً من الجهمية كان يقوله؟ قال: «بلغني أنَّ المريسي كان يقوله». وأول عن عُرف أنَّه أظهرها الحسين الكرابيسي (ت:٢٤٥هـ).

قال الإمام إسماعيل الأصبهاني: «وأول من قال باللفظ، وقال ألفاظنا بالقرآن مخلوقةٌ حُسين الكرابيسي، فبدَّعه أحمد بن حنبل، ووافقه على تبديعه عُلماء الأمصار»[(٢)] .

وتفصيل القول في المسألة أن يُقال: (اللفظ، القراءةُ، التلاوةُ) ألفاظٌ تُطلق على المصدر الذي هو فعل اللافظ والقارئ والتالي، وفعله الذي يكون بجوارحه، ومنه: صوته وحركة شفتيه وتُطلقُ على المفعول. وتُطلقُ على المفعول الذي وقع عليه فعل القارئ، وهو الملفوظ، المقروء، المتلوُّ، فلمَّا كانت هذه الألفاظ تأتي بالمعنيين، بمعنى فعل اللاَّفظ والقارئ والتالي، وما وقع عليه فعلُه، وهو الملفوظ المقروء المتلوُّ، منع أئمَّةُ السنة

---

(١) انظر: الإبانة الكبرى لابن بطة العكبري (٣/ ١/ ٣١٧-٣١٨).

(٢) الحجة، لقوَّام السنة الأصبهاني: (١/ ٣٤).



كالإمام أحمد بن حنبلٍ وغيرهُ من إطلاق اللَّفظين جميعاً في كلام الله؛ لما في الإطلاق من إيهام المعنى الفاسد. فلو أُطلق القول: (لفظي بالقرآن مخلوق) دخل في الإطلاق فعلُ اللاَّفظ، وحركته، وصوته، وهو حق، ودخل الملفوظ: الذي هو كلامُ الله المؤلَّف من الحروف المنطوقة المسموعة المفهومة، وهو باطل. وهذا مُرادُ من أطلق ذلك؛ لأن أوَّل من أطلقه الجهمية القائلون بأنَّ القُرآن مخلوق[1].

وإن أُطلق القول: (لفظي بالقرآن غير مخلوق) دخل في الإطلاق أيضاً: فعل اللافظ، وهو باطل، فإنَّ أفعال العباد جميعاً مخلوقةٌ لله جل وعلا، كما قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾[2]، ودخل الملفوظ الذي هو كلامُ الله، وهو حقٌّ، فإنَّ كلام الله تعالى غير مخلوقٍ حُروفُهُ ومعانيه؛ ولهذا قال الإمام أحمد: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال: غير مخلوقٍ فهو مبتدعٌ، لا يُكلَّم»[3].

قال الذهبي في ترجمة الكرابيسي من كتابه السير (١٢/ ٨٢): «ولا ريب أن ما ابتدعه الكرابيسي وحرَّره في مسألة اللفظ وأنه مخلوقٌ هو حق، لكن أباه الإمام أحمد؛ لئلا يتذرع به إلى القول بخلق القرآن، فسدَّ الباب؛ لأنك لا تقدر أن تفرز التلفظ من الملفوظ الذي هو كلام الله إلا في

---

(١) كما قال ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٠٧).

(٢) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

(٣) مجموع الفتاوى: (١٢/ ٣٢٥).

ذهنك».

المسألة الثالثة: منشأ اختلاف الطوائف في مسألة كلام الله جل وعلا.

ذكر الإمام ابن القيم – رحمه الله – في القصيدة النونية أصلاً جامعاً تنبني عليه أقوال طوائف أهل البدع في مسألة الكلام والقرآن من المعتزلة والأشاعرة، وأنَّها تدور على أصلين:

١) هل قولُهُ وكلامهُ سبُحانَهُ وتعالى مُتعلِّقٌ بقُدرتهِ ومشيئته أم لا؟

٢) هل قوله وكلامه قائمٌ بذاته ومتصفٌ به أم هو خارج عن الذات ومنفصلٌ عنه [١].

فعن هذين، الأصلين ينشأُ اختلافُ النَّاس في القرآن.

المسألة الرابعة: أن كلام الله جل وعلا بحرف وصوت مسموع، كما قال تعالى: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾ [٢]. والنداء لا يكون إلا صوتاً مسموعاً في لغة العرب كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – السجزي في رسالته إلى أهل زبيد في الرّد على من أنكر الحرف والصوت. حيث يقول في (ص١٤٦-١٤٧): «والإنصات عند العرب: ترك النطق، وقال النبي ﷺ: «**رحم اللهُ من تكلَّم فغنم أو سكت فسلم**»، فُعلم بذلك: أن السكوت والكلام لا يجتمعان في الوقت الواحد،

(١) انظر: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (٦٩-٧٠) تحقيق/ العمير، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٩٣-١٣٩٤).

(٢) سورة مريم، الآية: ٥٢.



في محل واحد، ولا خلاف بين صدور علماء المسلمين في ما لو قال إنسان في نفسه: أم فلانٍ زانية أو فلانٌ زانٍ، ولم ينطق بذلك لم يلزمه حدُّ القذف، وإن نطق بذلك وقال: ما في نفسي شيء مما قلته، حُدَّ، ولم يُلتفت إلى ما في نفسه .. فلما وجدنا أحكام الشريعة المتعلقة بالكلام منوطةً بالنطق الذي هو حرفٌ وصوتٌ، دون ما في النفس، علمنا أن حقيقة الكلام: هي الحرف والصوت». ا.هـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – في الرسالة البعلبكية (ص١٧٤): «وأيضاً فقوله: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا ﴿٥٢﴾﴾، وقوله: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴿١٢﴾﴾[1]. دليلٌ على تكليمٍ سمعه موسى، والمعنى المجرد لا يسمع بالضرورة، ومن قال: إنه يسمع فهو مكابر، ودليل على أنه ناداه، والنداء لا يكون إلا صوتاً مسموعاً، لا يعقل في لغة العرب لفظ النداء لغير صوتٍ مسموع لا حقيقة ولا مجازاً»ا.هـ.

وجاء في كتاب السنة لعبدالله بن الإمام أحمد – رحمهم الله (١/ ٢٨٠): «سألت أبي – رحمه الله – عن قومٍ يقولون: لما كلَّم الله عز وجل موسى لم يتكلم بصوتٍ! فقال أبي: بلى إن ربك عز وجل تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت».

---

(١) سورة طه، الآيتان: ١١، ١٢.



قال المصنف – رحمه الله: «منزلٌ غير مخلوق»: أي من عند الله جل وعلا، يعني أن الله جل وعلا نزَّله بواسطة جبريل، وجبريل سمعه من رب العالمين، وسمعه محمد ﷺ من جبريل، وبلَّغهُ العالمين. قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [1]**، وقال جل وعلا:** ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴿١﴾ ﴾ [2].

وقوله: «غير مخلوق»: أي ليس من مخلوقات الله التي خلقها؛ لقوله جل وعلا: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [3] والقرآن من الأمر؛ لقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ [4]، وأيضاً؛ لأن الكلام صفة المتكلم، والمخلوق مفعول للخالق، بائنٌ منه.

- فالقُرآن العظيم له مراتب:

١- المرتبة الأولى: مرتبة الكتابة وهذا ظاهرٌ في قوله جل وعلا: ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ ﴾ [5]، فالله جل وعلا قبل أن يتكلم بهذا القرآن في الأزل – يعني حين خلق اللوح المحفوظ، وأودعه ما سيكون – جعل فيه القُرآن مكتوباً، فمرتبة الكتابة قبل مرتبة التكلُّم به.

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٩.

(٢) سورة القدر، الآية: ١.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

(٤) سورة الشورى، الآية: ٥٢.

(٥) سورة الواقعة، الآيتان: ٧٧، ٧٨.



٢- المرتبة الثانية: بعد أن بعث نبيه - عليه الصلاة والسلام - جعل القرآن جميعاً - وهو في مرحلة الكتابة - في بيت العز في سماء الدنيا، كما رُوي عن ابن عباسٍ - رضي الله عنهما: أن الله أنزل القرآن، وجعله في بيت العزة في السماء الدنيا، ثم أنزله مُنجماً على ثلاثٍ وعشرين سنة.

٣- المرتبة الثالثة: مرتبةُ التكلم به، وهذه هي التي يُخصُّ بها وصف القرآن، فتكلُّمُ الله جلَّ وعلا بالقرآن إنما كان بعد بعث النبي ﷺ، فمثلاً قوله جل وعلا: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا ﴾ [(١)]. فتكلَّم الله جل وعلا بهذه الآية إنما كان بعد أن كانت المجادلة، وبعد أن حصل من المرأة وزوجها ما حصل، فقولُه جل وعلا: ﴿ قَدْ سَمِعَ ﴾ ، حادثٌ بمعنى جديد، وليس بقديم، وكما وصف الله جل وعلا كتابه بقوله: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [(٢)]. تنزيله والتكلَّم به، فليس تكلم الله جل وعلا بالقرآن قديماً كما يزعمه الأشاعرة والماتريدية، بل إنما تكلم الله جل وعلا به بمشيئة، وإرادته، واختياره، حسب ما يُوافقُ حكمته جل وعلا فسمعه جبريل - عليه السلام - فيبلغه إلى النبي ﷺ، وهذا فيه نفيٌ وإبطال لأقوالٍ باطلةٍ قيلت في هذه المسألة وهي:

١) أنه معنى نفسي كما تقوله الأشاعرة والماتريدية.

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ١.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢.



٢) أنه مخلوقٌ منفصل كما تزعمه المعتزلة.

٣) أن جبريل أخذ القرآن من اللوح المحفوظ (مرتبة الكتابة) ونزل به على محمد.

وقوله: (منه بدأ): يعني أن ابتداء تنزيله من الله، لا من جبريل ولا غيره (وإليه يعود) في معناه وجهان:

١- أنه جاء في بعض الآثار: «يسري عليه في ليلةٍ، فيصبح الناس ليس بين أيديهم قرآن، لا في صدورهم ولا في مصاحفهم، يرفعه الله عز وجل»، وهذا والله أعلم حينما يُعرِضُ عنهُ الناس إعراضاً كلياً، لا يتلونه لفظاً ولا عقيدةً ولا عملاً، فإنه يُرفع؛ لأن القرآن أشرف من أن يبقى بين أيدي أُناسٍ هجروه وأعرضوا عنه فلا يقدرونه قدره.

٢- أنه يعود إلى الله وصفاً؛ أي أنه لا يوصف به أحد سوى الله فيكون المتكلم بالقرآن هو: الله وهو الموصوف به.

وهاهنا مسألة مهمة وهي: «أن القرآن إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله حقيقة، فهو بكل مراتبه ووجوهه لا يخرج عن أن يكون كلام الله حقيقةً».

فله أربع مراتب: الوجود الذهني: وهو حفظه في الصدور، والوجود العيني: ما تراه في المصاحف، والوجود النطقي: ما تتلفظ به، والوجود السمعي: ما تسمعه، فهذا كله كلام الله جل وعلا.

المسألة الخامسة: أبرز أقوال الطوائف في كلام الله جل وعلا قولان:



القول الأول: مذهب المعتزلة: القائلين بأن الله تعالى لا يقوم به شيءٌ من الصفات: لا حياةٌ ولا علمٌ، ولا قدرةٌ، ولا كلام؛ لذا فإنَّ كلامه مخلوقٌ في بعض مخلوقاته، فلم يقم بذاته سبحانه وتعالى؛ فابتداؤه (أي: الكلام) من ذلك الجسم لا من الله، فلا يقوم بنفسه كلامٌ لا معنى ولا حروف، وفسَّروا المتكلم بأنه من فعل الكلام، ولو في محلٍّ منفصل عنه، وهذا القول تقول به بعض الفرق المعاصرة، كالزيدية والإباضية، والشيعة الإثني عشرية، ومن أدلتهم على كون كلام الله مخلوق: قوله تعالى: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ ۝٢﴾[1]، قالوا: والمحدث: المخلوق[2].

ويُردُّ عليهم: بعدم التسليم بأن كلمة «المحدث» في سياق الآية «مخلوق»، بل إن قوله: «مُحدث» في الأصل من الحدوث، وهو كون الشيء بعد أن لم يكن والقرآن العظيم حين كان ينزل، كان كُلَّما نزل منه شيءٌ كان جديداً على الناس، لم يكن علموه من قبل، فهو محدث بالنسبة إلى الناس، ألا تراه قال: «ما يأتيهم»؟ فهو محدث إليهم حين يأتيهم، ومنه: قول النبي ﷺ: «**إن الله يُحدثُ لنبيه ما شاء، وإنَّ مَّما أحدث لنبيه: أن لا تكلَّموا في**

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢.

(٢) انظر: متشابه القرآن للقاضي عبدالجبار (ص٤٩٦)، حيث يقول: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدثٍ) يدلُّ على حدث القرآن؛ لأنه تعالى قد نص على أن الذكر مُحدث».

الصلاة»[1]، وأمرُ الله: قولُهُ وكلامُهُ، وهو غير مخلوق، مُحدثُ بالنسبة إلى العباد، أي: جديدٌ عليهم، وليس المحُدث هنا المخلوق.

قال أبو عبيد القاسم بن سلاَّم «مُحدث»: حدث عند النبي ﷺ وأصحابه لما علم الله ما لم يكن يعلم»[2].

وقال ابن قتيبة: «المحدث ليس هو في موضعٍ بمعنى: مخلوق، فإن أنكروا ذلك فليقولوا في قول الله: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾[3]. أنَّهُ يخلق. وكذلك: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾[4]، أي: يُحدثُ لهم القرآن ذكراً، والمعنى: يُجددُّ عندهم ما لم يكن. وكذلك قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾، أي: ذكر حدث عندهم لم يكن قبل ذلك»[5].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله: «المُحدث في الآية: ليس هو المخلوق الذي يقوله الجهمي، ولكنَّه الذي أنزل جديداً فإن الله كان يُنزل القرآن شيئاً بعد شيءٍ فالمنزل أولاً ÷و قديمٌ بالنسبة إلى المنزل أخيراً،

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (١/ ٣٧٧، ٤٣٥) من حديث عبدالله بن مسعود – رضي الله عنه – وعلَّقه البخاري في صحيحه (٦/ ٢٧٣٥).

(٢) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (ص٣٧).

(٣) سورة الطلاق، الآية: ٣.

(٤) سورة طه، الآية: ١١٣.

(٥) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ص٢٣٤-٢٣٥) ضمن مجموع: عقائد السلف.



وكل ما تقدم على غيره فهو قديمٌ في لغة العرب»[1] .

وأصل المعتزلة هذا الذي ابتدعوه أوقعهم في قياس صفة الخالق على المخلوق وصفته، فإنهم إنما بنوا أصلهم على ما عهدوه في المخلوق من أحوالٍ وصفات، فحسبوا ذلك يلحق صفة من (ليس كمثله شيء)، فقاسوا ما لم يحيط به علماً من الغيب، على ما عهدوه في عالم الشهادة.

وقد حرَّفت المعتزلة بعض الآيات القرآنية لإبطال صفة الكلام عن الله تعالى، وأنَّه مخلوق، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾ ﴾[2].

على أن ابتداء الكلام كان من الشجرة.

قال القاضي عبدالجبار: «فكأنه تعالى بيَّن أنَّ ابتداء النداء كان من الشجرة، وهذا يوجب حدوثه فيه ليصح ذلك»[3] . ويُردُّ عليهم:

١- إن الكلام: هو ما قام بالمتكلم لا ما قام بغيره، وقيام الصفة إنما يكون بالموصوف بها لا بغيره.

٢- أن الله تعالى قال: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ

---

(١) مجموع الفتاوى: (١٢/ ٥٢٢).

(٢) سورة القصص، الآية: ٣٠.

(٣) متشابه القرآن للقاضي عبدالجبار (ص٥٤٥).

﴿ ٱلْأَيْمَنِ ﴾ والنداء: هو الكلام من بعد، فيسمع موسى – عليه السلام – النداء من حافة الوادي، ثم قال: ﴿ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ ﴾ ، أي: أنَّ النداء كان في البقعة المباركة من عند الشجرة، كما تقول: سمعت كلام زيدٍ من البيت، يكون: «من البيت لابتداء الغاية [1] ، لا أن البيت هو المتكلم، ولو كان الكلام مخلوقاً في الشجرة، لكانت الشجرة هي القائلة: ﴿ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ ، وهل قال: (إني أنا رب العالمين) غير ربِّ العالمين.

٣- أنَّ تكليم الله تعالى لموسى كان خصّيصةً فضُلَ بها على غيره، وأنَّ الله تعالى كلَّمهُ فسمع كلامَ الله دون واسطة، من وراء حجاب، إذ سمع كلام الله ولم يره، وقد قال تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾ [2] ، فإن كان التكليم لموسى حصل بواسطة الشجرة لم يكن له على من سواه ممن يوحى إليه بواسطة الرسول فضل، بل منزلة من سمع بواسطة الملك أرفع منه؛ لأنه سمع من الشجرة ولم يسمع من ربه، والملك خيرٌ من الشجرة.

كذلك، فإن منزلة التكليم من وراء حجاب إن لم تقع لموسى فإنها لم

(١) انظر: مغني اللبيب لابن هشام: (١/ ٣١٨) حيث ذكر أن «من» تكون لابتداء الغاية وهو الغالب عليها.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٥١.



تكن لبشرٍ سواه، ولم تقع لأحدٍ من رسل الله.

القول الثاني: قول الأشاعرة والماتريدية:

فالكلام عندهم: هو المعنى القائم بالنفس، وهو الكلام الحقيقي، والألفاظ موضوعةٌ للدلالة عليه. ويقولون: هي عبارةٌ عن كلام الله. ويعبرون عنه بـالكلام النفسي، وعليه فالكلام عندهم ليس بحروفٍ ولا صوت.

قال الآمدي: «لكن معنى كونه متكلماً عند أصحابنا: أنه قام بذاته كلام قديم، أزليٌّ نفساني، أحديُّ الذات، ليس بحروفٍ ولا أصوات»[1].

وقال الرازي: «أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس»[2] وهذان من الأشاعرة.

وأما الماتريدية: فقد قال أبو المعين النسفي: «قال أهل الحق: إن كلام الله تعالى صفةٌ له أزليةٌ ليست من جنس الحروف والأصوات، وهي صفة قائمة بذاته منافيةٌ للسكوت والآفة من الطفولية والخرس وغير ذلك والله متكلم بها آمر ناهٍ مُخبر، وهذه العبارات دالة عليها وتُسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عباراتٌ عن كلامه، وهو يتأدَّى بها، فإن عُبر عنه بالعربية فهو قرآن، وإن عُبِّرَ عنهُ بالسريانية فهو إنجيل، وإن عُبِّر عنهُ

---

(١) أبكار الأفكار في أصول الدين (١/ ٣٥٣).

(٢) محّصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (ص١٧٣).



بالعبرية فهو توراة .. هذا هو بيان قول أهل الحق»[(١)] .

وجاء في كتاب المسامرة شرح المسايرة: «الأصل السابع: أنه متكلمٌ بكلامٍ أزلي باقٍ أبدي قديم قائم بذاته .. ليس بحرفٍ ولا صوت .. واعلم أن كلامه النفسي لا يوصف بأنه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف بأنه عبري ولا سوري ولا عربي، إنما العبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال عليه[(٢)] .ومن شبهاتهم على بدعة إثبات الكلام النفسي في حق الله ما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[(٣)] .

ويجاب عنه بجوابين:

١)أن المراد أنهم قالوه بألسنتهم سراً، وحينئذٍ فلا حجَّة لهم فيه، وهذا هو الذي ذكره المفسرون، حيث كانوا يقولون: سام عليك، فإذا خرجوا يقولون في أنفسهم، أي: يقول بعضهم لبعض: لو كان نبياً عذّبنا بقولنا له ما نقول[(٤)] .

٢)أنه قِّيده بالنفس، وهذا على أنَّ المقصود أنهم قالوه بقلوبهم، وإذا

(١) تبصرة الأدلة في أصول الدين لأبي المعين النسفي (١/ ٢٥٩).

(٢) المسامرة في شرح المسايرة للكمال ابن أبي شريف (ص٧٤، ٧٥، ٧٨)، والأصل المسايرة للكمال ابن الهمام.

(٣) سورة المجادلة، الآية: ٨.

(٤) انظر: الإيمان لابن تيمية (ص١٢٩)، ومجموع الفتاوى (١٥/ ٣٥).



قيِّد القول بالنفس كان دلالة المقيد خلاف دلالة المطلق، والدليل على ذلك: قول النبي ﷺ: «إن الله تجاوز لأُمتي عما حدثت به أنفسها، ما لم تتكلم أو تعمل»[1]. وهذا ردٌ عليهم مطلقاً؛ لأنه قال: «ما لم تتكلَّم) فدلَّ على أنَّ حديث النفس ليس هو الكلام المطلق.

٢- ما جاء عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: «زوَّرت في نفسي مقالةً أردت أن أقولها»[2].

ويُجاب عنه: بأن هذا حُجَّةٌ عليهم؛ لأن التزوير: إصلاح الكلام وتهيئته، فلفظها يدلُّ على أنَّه قدَّر في نفسه ما يريد أن يقوله ولم يقله، فعُلم أنه لا يكونُ قولاً إلا إذا قيل باللسان، وقبل ذلك لم يكن قولاً، لكن كان مُقّدراً في النفس، يُرادُ أن يقال، كما يُقدر الإنسان في نفسه: أنه يحجُّ وأنه يُصِّلي، وأنه يسافر إلى غير ذلك، فيكون لما يريده من القول والعمل صورة ذهنية مقدَّرةً في النفس، ولكن لا يُسَّمى قولاً وعملاً إلا إذا وُجدت في الخارج .. »[3]، وهذا يدلُّ عليه الحديث السابق: «إنَّ اللهَ تجاوزَ لأُمّتي عمَّا حدّثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل».

٣- احتجُّوا من اللغة ببيتٍ للأخطل النصراني:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً في الإيمان ورقمه (٦٦٦٤)، ومسلم في كتاب الإيمان ورقمه: (١٢٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت برقم: (٦٨٣٠).

(٣) الإيمان لابن تيمية (ص١٣١-١٣٢).

إنَّ الكلامَ لفي الفؤاد وإنما جُعل اللسانُ على الفؤاد دليلاً

ويُجاب عن ذلك من وجوه:

١- أنكر العلماء كونه من شعره، وذلكَ أنَّهُمْ فتّشوا دواوينه فلم يجدوه فيها.

قال ابن قدامة: «وقد سمعت شيخنا أبا محمد بن الخشاب – رحمة الله عليه – وكان إمام أهل عصره في العربية، يقول: قد فتشت دواوين الأخطل العتيقة، فلم أجد هذا البيت فيها»[(١)].

٢- أنَّ الصواب في البيت: إن البيان لفي الفؤاد .. فحرَّفوه، وقالوا: إنَّ الكلام، وعليه فيكون معنى البيت: أنَّ عُقلاء الناس لا يتكلمون إلا بعد رويةٍ وفكر واستحضار معنى الكلام في القلب، كما قيل: لسان الحكيم من وراء قلبه، فإذا أراد أن يتكلم نظر، فإن كان لهُ قال، وإلا سكت والأحمق إنما كلامه على طرف لسانه[(٢)].

٣- أنَّ قائله الأخطل نصرانيٌّ كافر، وقد ضلَّت النصارى في معنى كلام الله تعالى ومُسمَّاه، فجعلوا المسيح نفس كلمة الله.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – : «والجهمية هم المضاهئون للنصارى فيما كفَّرهم اللهُ به، لا أهل الإثبات الذين ثبتهم الله

---

(١) البرهان في بيان القرآن لابن قدامة (ص٧٤).

(٢) انظر: البرهان في بيان القرآن: (ص٧٤-٧٥).



بالقول الثابت ..

الوجه الثاني: الذي يختص بالكلام، فإنهم تارةً يقولون: إذا قلتم إن كلام الله غير مخلوق، فهو نظير قول النصارى: إن المسيح كلمةُ الله، وهو غير مخلوق، وتارةً يقولون: إذا قُلتُم إن كلام الله في الصدور والمصاحف فقد قلتم بقول النصارى الذين يقولون: إن الكلمة حلَّت في المسيح وتدرعته، وهذا الوجه هو الذي يقوله من يزعم أن كلام الله ليس إلا معنىً في النفس .. فيقال لهم: أما أنتم فضاهيتم النصارى في نفس ما هو ضلال مما خالفوا فيه صريح العقل .. لكن المقصود هنا ذكر مضاهاة هؤلاء الذين يقولون: الكلام معنىً واحد قائمٌ بذات الرب، فيقال: أنتم قلتم: الكلام معنىً واحد لا ينقسم ولا يختلف، وهذا المعنى الواحد هو بعينه أمرٌ ونهيٌ وخبر، فجعلتم الواحد ثلاثة، وجعلتم الواحد الذي لها اختلاق فيه ثلاث حقائق مختلفة، وهذا مضاهاةٌ قوية لقول النصارى: الرب إلهٌ واحد جوهرٌ واحد، وهو مع ذلك ثلاثة جواهر، فجعلوه واحداً، وجعلوه ثلاثة .. وأيضاً: فإنهم ضاهوا النصارى بكلمته: «كن فيكون»، لكن هذه الكلمة تارةً يجعلونها صفةً لله، ويقولون: هي العلم، وتارةً يجعلونها جوهراً قائماً بنفسه، وهي المتحد بالمسيح، وهؤلاء حرَّفوا مُسمّى الكلام، فزعموا أنَّه ليس إلا مُجرَّد المعنى، وأنَّ ذلك المعنى ليس هو العلم ولا الإرادة، ولكن هو شيءٌ واحد، وهو حقائق مختلفة .. وأيضاً: فهم في لفظ القرآن الذي هو حروف واشتماله على المعنى، لهم مضاهاة

قويّة بالنصارى في جسد المسيح، الذي هو متدرعٌ للاهوت، فإن هؤلاء متفقون على أنَّ حروف القرآن ليست من كلام الله، بل هي مخلوقةٌ، كما أن النصارى متفقون على أن جسد المسيح لم يكن من اللاهوت، بل هو مخلوق، ثم يقولون: المعنى القديم لما أُنزل بهذه الحروف المخلوقة، كما أن النصارى منهم من يجعل لاهوتاً حقيقةً لاتحاده باللاهوت واختلاطه به، ومنهم من يقول: هو محلُّ اللاهوت ودُعاؤه، ثم النصارى تقول: هذا الجسد إنما عبد لكونه مظهر اللاهوت وإن لم يكن هو إياه، ولكن صار هو إياه بطريق الاتحاد، وهو محله بطريق الحلول، وهؤلاء يقولون: هذه الحروف ليست من كلام الله، ولا يجوز أن يتكلم الله بها، ولا يُكلم بها، ولكن خلقها فأظهر بها المعنى القديم ودلَّ بها عليه»[1].

٤- أن المتكلمين لا يقبلون الأحاديث الصحيحة في العقائد بحجة أنها أخبار آحاد فيردونها، ثمَّ هم بعد ذلك يستدلون بشعرٍ مكذوب منسوب إلى نصراني.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولو احتج محتجٌ في مسألةٍ بحديثٍ أخرجاه في الصحيحين عن النبي ﷺ لقالوا: هذا خبرُ واحدٍ، ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح لا واحدٍ ولا أكثر من واحد، ولا تلقاه أهل العربية

(١) التسعينية (٣/ ٨٤٥-٨٤٦، ٨٦٣-٨٦٥).



بالقبول. فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة فضلاً عن مسمى الكلام»[1].

قال ابن قدامة: «ولقد حدثني أبو المعالي أسعد بن منجا، قال: كنت يوماً قاعداً عند الشيخ أبي البيان – رحمه الله – فجاءه ابن تميم الذي كان يُدعى: الشيخ الأمين، فقال له الشيخ بعد كلامٍ جرى بينهما: ويحك ما أنجسكم!! فإن الحنابلة إذا قيل لهم: ما الدليلُ على أنَّ القرآن بحرفٍ وصوت؟ قالوا: قال الله ورسوله، وذكر الشيخ الآيات والأخبار، وأنتم إذا قيل لكم: الدليل على أنَّ القرآن معنىً في النفس؟ قلتم: قال الأخطل: إن الكلام من الفؤاد، إيش هذا النصراني، خبيث، بنيتم مذهبكم على بيت شعرٍ من قوله، وتركتم الكتاب والسنة، فهذا ببديهة العقل، يُعرف فسادُه، وإذا تأمَّله متأملٌ علم أنه لا شيء»[2].

وهذا القول وهو أن كلام الله القديم هو الكلام النفسي، وهو معنىً واحد، قائمٌ بذاته، غير مخلوق، صفةٌ من صفاته، ليس بحرفٍ ولا صوت، ولا يتجزأ، ولا ينقسم ولا يتفاضل، يفهمه الله من شاء من عباده بعبارات مخلوقة تدل عليه، فعبارة القرآن بالعربية، والتوراة بالعبرية، والإنجيل بالسريانية، وهي عباراتٌ عن الكلام النفسي الحقيقي ودلالاتٌ عليه، وهي جميعاً معنىً واحد، فمعنى القرآن هو معنى التوراة والإنجيل وغير

(١) الإيمان (ص١٣٢)، وانظر: مجموع الفتاوى: (٦/ ٢٩٦-٢٩٧).

(٢) البرهان في بيان القرآن لابن قدامة، (ص٧٦-٧٧).

ذلك من كلام الله، وتكليم الله لموسى أو لمن كلَّمهُ من عباده، إنما هو خلق إدراك ذلك المعنى لهم، فالقرآن والتوراة، والإنجيل، بألفاظها وحروفها مخلوقة، وهي دلالاتٌ على الكلام النفسي خلقها الله في شيء، إما:

١- أنه خلقها في جبريل.

٢- أو أن الله خلقه في اللوح المحفوظ.

٣- أو أن الله أفهم جبريل المعنى، فعبَّر عنه جبريل بقوله.

٤- أو أن جبريل أخذه من اللوح المحفوظ ونزل به إلى محمدٍ ﷺ، والقول بالكلام النفسي من أفسد الأقوال وأضلها وأبطلها في كلام الله لوجوه:

● برهان العقل والتصور: وهو أن القول ببدعة الكلام النفسي أمرٌ غير معقول وغير متصور، كما ذكر ذلك جمهور العقلاء من أهل السنة والمتكلمين أنفسهم، وأنَّ فساد القول بالكلام النفسي معلومٌ بالضرورة، فنفس قائليه من أهل البدعة لم يتصوروا ما هيته، وعجزوا عن بيانه بتعريف منضبط.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله: «الكلام القديم» (النفساني) الذي أثبتموه لم تُثبتوا ما هو؟ بل ولا تصورتموه، وإثبات الشيء فرع تصوره، فمن لم يتصور ما يُثبته كيف يجوز أن يُثبته؟ ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة لا يذكر في بيانها شيئاً يُعقل، بل يقول: هو معنىً يناقض السكوت والخرس.



والسكوت والخرس إنما يتصوران إذا تصور الكلام، فالسكوت هو الساكت عن الكلام، والأخرس هو العاجز عنه، أو الذي حصلت له آفةٌ في محل النطق تمنعه عن الكلام، وحينئذ فلا يُعرف الساكت والأخرس حتى يُعرف الكلام، ولا يعرف الكلام حتى يُعرف الساكت والأخرس، فتبين أنهم لم يتصوروا ما قالوه ولم يثبتوه»[1].

واعترف بعض الأشاعرة والماتريدية بعجزهم عن إثبات الكلام النفسي وحيرتهم أمام الإشكالات الواردة عليه، ومن ذلك:

١- الآمدي الأشعري حيث يقول: «فإن قيل: إذا قلتم بأن الكلام قضيةٌ واحدة، وأن اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة، فلم لا جوَّزتم أن تكون الإرادة، والعلم والقدرة، وباقي الصفات راجعةً إلى معنىً واحد. ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات، لا بسبب اختلافه في ذاته، وذلك بأن سُمي إرادةً عند تعلقه بالتخصيص، وقُدرةً: عند تعلقه بالإيجاد، وهكذا سائر الصفات.

وإن جاز ذلك، فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات.

أجابَ الأصحابُ عن ذلك: بأنّه يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة، والإرادة بسبب التعلقات، والمتعلقات، إذ القُدرة: معنىً من شأنه تأتي الإيجادية والإرادة: معنىً من شأنه تأتي تخصص الحادث بحالةٍ دون

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٦).

حالة. وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر. وهذا بخلاف الكلام؛ فإن تعلُّقاته بمتعلقاته لا توجب أثراً، فضلاً عن كونه مختلفاً، وفيه نظر وذلك أنه وإن سُلِّم إمتناع صُدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد، مع إمكان النزاع فيه، فهو موجبٌ للاختلاف في نفس القُدرة، وذلك لأن القُدرة مؤثِّرةٌ في الوجود، والوجود عند أصحابنا نفس الذات؛ لا أنه زائدٌ عليها، وإلا كانت الذوات ثابتةٌ في العدم؛ وذلك مما لا نقول به، والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات، فمشكل وعسى أن يكون عند غيري حله. ولعسر جوابه فرّ بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى – القائم بذاته – خمسُ صفاتٍ مختلفة. وهي الأمر والنهي، والخبر، والاستخبار والنداء»[1].

٢- الجرُجاني الماتريدي: حيث ذكر في شرحه لمواقف الإيجي، أن إثبات الكلام النفسي يلزم عليه لوازم باطلة منها:

١) عدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف، مع أَنَّهُ عُلمَ من الدين بالضرورة كونُهُ كلام الله حقيقةً.

٢) عدمُ المُعارضة والتحدّي بكلام الله الحقيقي.

---

(١) أبكارُ الأفكار في أصول الدين للآمدي (١/ ٣٩٩-٤٠٠)، وقد أبطل شيخ الإسلام قولهم بأن الكلام النفسي: معنىً واحد قائمٌ بذات الله تعالى هو عين الأمر والنهي والخبر كما في التسعينية (٢/ ٧٠٤-٧٠٥).



٣) عدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقةً، ثم قال: «هذا الذي ذكرناه، وإن كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا إلا أنه بعد التأمَّل تعرف حقيقته»[(١)].

٢- جاء في حاشية البهشتي الماتريدي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (ص٦٧): «إنَّ ثبوت القرآن النفسي دونه خرط القتاد»[(٢)].

٢) برهان العدم: وهو أن الكلام النفسي شيٌ معدومٌ محض لا وجود له، ولا عبرة له، ولا تتعلق به الأحكام لا نفياً ولا إثباتاً ولا إيجاباً ولا سلباً؛ لأنه إن قُدر تصُّورهُ فهو من قبيل حديث النفس وخواطرها ووساوس القلب وهواجس الصدور، فلا يحل به حرامٌ ولا يحرمُ به حلال، ولا يدخل به المرء في الإسلام ولا يخرج به من الإسلام إلى الكفر، ولا يقع به الطلاق، ولا العتاق، ولا تفسد به الصلاة بالاتفاق[(٣)].

٣) من لغة العرب: وذلك أن الكلام في لغة العرب لا يحتمل المعنى النفسي، بل لا بد أن يكون بحرفٍ وصوت وقد ذكر ذلك ابن جني في كتابه: «الخصائص» قائلاً: «وأمَّا ك ل م» فحيث تقلَّبت فمعناها: الدلالة

---

(١) شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٠٣-١٠٤).

(٢) انظر: حاشية على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (ص٦٧)، وانظر: الماتريدية للشمس الأفغاني السلفي: (٣/ ١٠٢-١٠٣).

(٣) انظر: كتاب الإيمان لابن تيمية (ص١٣١-١٣٢)، مجموع الفتاوى (٧/ ١٣٧-١٣٨)، الماتريدية للشمس الأفغاني: (٣/ ١١٠).

على القوة والشدة، والمستعمل منها أُصولٌ خمسة وهي: «ك ل م»، «ك م ل»، «ل ك م»، «م ك ل»، «م ل ك»، فمن ذلك: الأصل الأول «ك ل م» منه الكلم للجرح، وذلك للشدة التي فيه، وقالوا في قول الله سبحانه: ﴿ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ ﴾[1]. قولين: أحدهما من الكَلام، والآخر من الكِلام، أي: يجرحهم وتأكلهم، وقالوا: الكلام: ما غلظ من الأرض وذلك لشدته وقوته، وقالوا: رجلٌ كليم أتى: مجروحٌ وجريح .. »[2]، فهذه الأحرف الثلاثة: الكاف، واللام، والميم، في لغة العرب كيفما جمعتها لا تدلُّ على لين وسهولة، وإنما تدلُّ على قوةٍ وشدة، فتصريفاتها تدل على قوة وشدة في جميع أشكال اشتقاقاتها، ولا تدلُّ على لين وسهولة والذي يدل على القوة والشدة هو: إخراج الكلام بحرف وصوت، أما المعنى النفسي الداخلي فهذا مبالغةٌ في اللين والسهولة لا يُناسب معنى التكلم في لغة العرب.

قلت: ومُحصَّل قول الأشاعرة والماتريدية: أن هذا القرآن العربي الموجود بين دفتي المصحف «مخلوق»، وهو دليلٌ على الكلام الأزلي النفسي القائم بذات الله الذي ليس بحرفٍ ولا صوت، فاتفقوا مع المعتزلة على ذلك، واختلفوا في كونهم يثبتون كلاماً نفسياً لا حاصل من ورائه والمعتزلة تنفيه.

---

(١) سورة النمل، الآية: ٨٢.

(٢) الخصائص لابن جني (١/ ١٣).



فالخلاف بينهم وبين المعتزلة لفظي، وقد صرَّح بهذه الحقيقة الأشاعرة والماتريدية أنفسهم، فمن الأشاعرة:

١- إمام الحرمين الجويني فقال: «وقولهم (أي: المعتزلة) إنه كلام الله تعالى، إذا رُدَّ إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات، فإن معنى قولهم: هذه العبارات كلام الله: أنَّها خلقه، ونحن لا ننكرُ أنّها خلقُ الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلماً به، فقد أطبقنا على المعنى، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته» [1].

ولمّا ذكر الرازي شُبه المعتزلة السمعية التي جعلتهم يقولون بخلق القرآن رد عليها بقوله: «فالجواب عنها شيءٌ واحد. وهو أن تُصرف كلُّ تلك الوجُوه إلى هذه الحروف والأصوات. فإنا معترفون بأنها محدثة. وعندهم: القرآن ليس إلا ما تركب عن هذه الحروف والأصوات، فكانت الدلائل التي ذكروها دالَّة على حدوث هذه الحروف والأصوات. ونحن لا ننازع في ذلك، وإنما ندعي قدم القرآن بمعنى آخر» [2].

وجاء في شرح جوهرة التوحيد للبيجوري: «ومذهب أهل السُنَّة: (أي: الأشاعرة): أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق؛ وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق، لكن يمتنع أن يقال: القرآن

(١) الإرشاد للجويني، (ص١١٦-١١٧).

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي: (١/ ١٧٧).

مخلوق ويُرادُ به: اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم»[1].

وقال أيضاً: «ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثاً لا يجوز أن يقال: القرآن حادثٌ إلا في مقام التعليم»[2].

وممن صرَّح بذلك من الماتريدية:

١- على القارئ قائلاً: «تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي»[3].

٢- وقال أبو المعين النسفي: «وهذه العبارات حروفٌ وأصوات وهي مُحدثةٌ مخلوقةٌ في محالها، دلالاتٌ على الكلام الذي هو الصفةُ الأزلية لله تعالى، وهذه الألفاظ تسمى قُرآناً وكلام الله لتأدي كلام الله تعالى بها، وهي في أنفسها مخلوقة، والكلام الذي هو صفة الله تعالى ليس بمخلوق»[4].

٣- وقال الشيخ محمد عبده (ماتريديُّ الأزهر): «أما الكلام المسموع نفسه، المعبر عن ذلك الوصف القديم فلا خلاف في حدوثه، ولا

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ص٩٤).

(٢) المصدر السابق (ص٧٢).

(٣) منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، لعلي القاري (ص٩٥)..

(٤) تبصرة الأدلة في أصول الدين (١/ ٢٨٣-٢٨٤).



في أنّه خلقٌ من خلقه .. »[1] .

فصارَ مُؤدَّى قول الأشاعرة والماتريدية: أنَّ هذا القرآن، النظم العربي الموجود بين دفتي المصحف مخلوق، وزادوا سوءاً فقالوا: هذه الألفاظ التي نقرؤها ليست بكلام الله حقيقة، بل هي عبارةٌ عن كلام الله الأزلي النفسي الذي ليس بحرفٍ ولا صوت وقد أبطل قول هاتين الفرقتين الضالتين الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – في مواضع متعددة من كتبه[2] ، بل إنه ألَّف كتاباً كاملاً في إبطال بدعة القول بأنَّ كلام الله نفسي ليس بحرف ولا صوت وهي الرسالة التسعينية أبطل فيها قولٍ الأشاعرة والماتريدية في الكلام النفسي من تسعين وجهاً.

قال عنها الإمام ابن القيم في نونيته:

وكـذاك تسـعينيةٌ فيهـا لـه ... ردٌّ عـلى مـن قـال بالنفسـاني
تُسعون وجهاً بينت بطلانه ... أعني كلام النفس ذا الوجدان[3]

المسألة السادسة: مالات القول بخلق القرآن:

١- وصف الله بالنقائص والعيوب، وذلك من خلال ما يلي:

١)وصف الله بضد الكلام وهو السكوتٌ والبكم والآفات، وهي

(١) رسالة التوحيد (ص٤٨-٤٩).

(٢) انظر على سبيل المثال: مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٨٨-٢٨٩)، (٣/ ١٤٤)، (١٢/ ١٢١)، التسعينية (٢/ ٦٩٠)، مجموع الفتاوى: (٦/ ٢٩٦-٢٩٧).

(٣) انظر: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم (ص٢٦٩).



من صفات الجمادات والأصنام، قال الإمام ابن بطة مُصرحاً بهذا اللازم: «ويلزم الجهمي في قوله: إن الله لم يتكلم ولا يتكلم أن يكون قد شبه ربه بالأصنام المتخذة من النُحاس والرصاص والحجارة، فتدبروا – رحمكم الله – نفي الجهمي للكلام عن الله، إنما أراد أن يجعل ربه كهذه»[(١)].

وقال الإمام البخاري: «وقال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة؛ لأنهم شبهوا ربهم بالصنم والأصم والأبكم الذي لا يسمعُ ولا يبصر ولا يتكلم ولا يخلق، وقالت الجهمية: وكذلك لا يتكلم ولا يُبصر نفسه، وقالوا: إن اسم الله مخلوق»[(٢)].

٢- اعتقاد أن شيئاً من ذاته أو صفاته يفنى ويبيد:

وقد استنبط أهل السنة هذا المال لإلزام أهل البدع القائلين بخلق القرآن، ومن ذلك ما ذكره الإمام الدارمي على قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ﴾[(٣)]. «لو جميع مياه بحور السماوات والأرض وعيونها وقطعت أشجارها أقلاماً؛ لنفدت المياه، وانكسرت الأقلام قبل أن تنفذ كلمات الله؛ لأن المياه والأشجار مخلوقة، وقد كتب الله عليها الفناء عند انتهاء مُدّتها، والله حي لا يموت، ولا يفنى كلامه، ويزال متكلماً بعد

---

(١) الإبانة الكبرى – القسم الثالث – الردُّ على الجهمية (٢/ ٢١٣).

(٢) خلق أفعال العباد للبخاري (٢/ ٥٩) برقم: (١١١).

(٣) سورة لقمان، الآية: ٢٧.



الخلق، كما لم يزل متكلماً قبلهم، لا ينفد المخلوق الفاني كلام الخالق الباقي الذي لا انقطاع له في الدنيا والآخرة، ولو كان على ما يذهب إليه هؤلاء الجهمية: أنه كلام مخلوق أُضيف إلى الله، وأن الله عز وجل لم يتكلم بشيء قط، ولا يتكلم بشيء قط، ولن يتكلم لنفد كل مخلوقٍ من الكلام قبل أن ينفد ماء بحرٍ واحدٍ من البحور»[1].

٢) تجويز الشرك بالله: فأهل السنة: يجيزون الاستعاذة بكلمات الله، ومن زعم أن القرآن مخلوق فهو يجيز أن يستعاذ بمخلوقٍ وهو شركٌ بالله، فمآل من قال: إن القرآن مخلوق جواز أن يشرك بالله لاستعاذته بغير الله.

فقد سأل رجلٌ النضر بن محمد عن القرآن، فقال النضر: «من قال بأن هذه الآية: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾[2]، مخلوقةٌ فقد كفر. فلقيت عبدالله بن المبارك فأخبرته فقال: صدق أبو محمد عافاه الله، ما كان الله ليأمرنا أن نعبد مخلوقاً»[3].

وقال الإمام البخاري: «باب ما كان النبي ﷺ يستعيذ بكلمات الله لا بكلام غيره»، وقال نعيم: لا يُستعاذ بالمخلوق ولا بكلام العباد، والجن والإنس والملائكة قال البخاري: وفي هذا دليلٌ أن كلام الله غير مخلوق

---

(١) الرد على الجهمية للدارمي (ص١٣٤).

(٢) سورة طه، الآية: ١٤.

(٣) أخرجه عبدالله بن الإمام أحمد في كتاب السنة (١/ ١١٠)، برقم: (٢٠).

وأن سواه خلق»[1].

٣) أن الله تعالى وصفاته يكون مخلوقاً:

فهذه البدعة الخطيرة تؤدي إلى الطعن في ذات الرب تعالى وصفاته. قال الإمام أحمد: «من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله مخلوق»[2].

وقد نص السلف على أن هذا أصل الزندقة، فقد سأل رجلٌ عبدالله بن إدريس عمّن يقول: القرآن مخلوق – من اليهود؟ قال: لا»، قال: من النصارى؟ قال: لا، قال: من المجوس؟ قال: لا، قال: فمن؟ قال: من أهل التوحيد، قال: معاذ الله أن يكون هذا من أهل التوحيد، هذا زنديق من زعم أن القرآن مخلوق، فقد زعم أن الله عز وجل مخلوق.

يقولُ الله عز وجل: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ ، فالرحمن لا يكون مخلوقاً والرحيم لا يكون مخلوقاً، والله لا يكون مخلوقاً، فهذا أصلُ الزندقة[3].

وبيَّن أهل السنة كيف يؤول هذا القول الفاسد لمثل هذه النتيجة الخطيرة، فقد نقل عن الشافعي – رحمه الله – كما جاء عن البويطي صاحب الإمام الشافعي أنه قال: «إنما خلق الله كل شيء بـ(كن)، فإن كانت (كن) مخلوقةً فمخلوقٌ خلق مخلوقاً»ا.هـ. قال: فحكاه الربيع،

---

(١) خلق أفعال العباد (٢/ ٢٣٢)، برقم: (٤٥٣).

(٢) الإبانة لابن بطة – القسم الثالث (٢/ ٦٧) برقم: (٢٨٦).

(٣) خلق أفعال العباد للبخاري (٢/ ١١) برقم: (٥).



قلت: (القائل اللالكائي): «وهذا معنى ما يُعبِّرون عنه العلماء اليوم: إن هذا (كن) الأول كان مخلوقاً، فهو مخلوقٌ بـ(كن) أُخرى؛ فهذا يؤدي إلى ما يتناهى، وهو قولٌ مستحيل»[١].

٤) الاستهانة والاستخفاف بكلام الله:

والباعث لهذا المآل الخطير: هو أنهم قرروا أن الذي بين أيدينا ليس هو كلام الله الذي هو صفته، بل مخلوق من مخلوقاته.

قال ابن القيم: «ومن هنا استخف كثير من أتباعهم بالمصحف وجوزوا دوسه بالأرجل؛ لأنَّه بزعمهم ليس فيه إلا الجلد والورق والزاج .. والحرمة التي تثبت له دون الحرمة التي تثبت لديار ليلى وجدرانها بكثير، فإن تلك الديار حلَّت فيها ليلى ونزلت بها، وهذا الجلد والورق إنما حل فيه المداد والأشكال المُصوَّره الدالة على عبارة كلام الله المخلوق»[٢].

وهذا الذي أشار إليه ابن القيم عن الأشاعرة واستخفافهم بكلام الله والمصحف، وأن الذي آل بهم إلى هذا هو قولهم المبتدع في كلام الله: (بأنه مخلوق)، أكَّده ابن حزم حيث قال: «ولقد أخبرني علي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي: أنَّه رأى بعض الأشعرية يبطح المصحف برجله، قال: فأكبرت ذلك وقلت له: ويحك هكذا تصنع بالمصحف وفيه كلام الله

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للإمام اللالكائي (١/ ٢٤٣) برقم: (٣٥٦).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٨٢-١٣٨٣).

تعالى؟ فقال لي: وتلك والله ما فيه إلا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا»[1].

٥) نزع القداسة من القرآن الكريم وبالتالي فإنه ينقد كغيره من النصوص، وفي ذلك يقول العلماني المعاصر محمد أركون: «نحن نريد القرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين)، مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصح موضوعاً للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته اللغوية، التاريخية ونطمع من جراء ذلك إلى إحداث نهضةٍ ثقافيةٍ عقلية، وحتى إلى ثورةٍ تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها، ومن ثم من أجل السيطرة عليها»[2].

ويقول أيضاً: «إن مجموع هذه النصوص يتطلب معاملةً مزدوجةً: فأولاً: ينبغي القيام بنقدٍ تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس.

وثانياً: ينبغي القيام بتحليل التبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتمل على أساطير قديمة

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ٨١).

(٢) الفكر العربي قراءة علمية (ص٢٤٦).



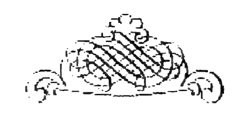
متبعثرة) شكلاً ومعنىً جديداً»[1].

ويقول د. نصر أبو زيد: «إن النص القرآني وإن كان نصاً مقدساً، إلا أنه لا يخرج عن كونه نصاً فلذلك: يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية»[2].



(١) المصدر السابق (ص٢٥٠).

(٢) مفهوم النص دراسةٌ في علوم القرآن (ص٢٤).



رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة وبعد دخول الجنة

قال المصنف: «والمؤمنون يرون ربهم في الآخرة بأبصارهم، ويزرونه، ويكلمهم ويكلمونه؛ قال الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[(١)]، وقال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾[(٢)]، فلما حجب أولئك في حال السخط دل على أن المؤمنين يرونه في حال الرضا وإلا لم يكن بينهما فرق.

وقال النبي ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته»[(٣)]. وهذا تشبيهٌ للرؤية بالرؤية للمرئي بالمرئي، فإن الله تعالى لا شبيه له، ولا نظير».

هذا شروعٌ من المصنف – رحمه الله – في تقرير رؤية المؤمنين لربهم جل وعلا وأنها ثابتةٌ وحق لا مرية فيه لأهل الجنة وأنهم يتلذذون بذاك النعيم.

قال ابن القيم عن رؤية المؤمنين لربهم في حادي الأرواح (٢/ ٦٠٥): «وهي الغاية التي شمر إليها المشمرون، وتنافس فيها

---

(١) سورة القيامة، الآيتان: ٢٢، ٢٣.

(٢) سورة المطففين، الآيتان: ١٥.

(٣) حديث صحيح متفق عليه.



المتنافسون، وتسابق إليها المتسابقون، ولمثلها فليعمل العاملون. إذا نالَهُ أهلُ الجنّة نسُوا ما هُم فيه من النّعيم، وحرمانه والحجاب عنه لأهل الجحيم أشدُّ عليهم من عذاب الجحيم، اتفقَ عليها الأنبياءُ والمرسُلون، وجميعُ الصحابةِ والتابعون، وأئمّةُ الإسلام على تتابع القرون».اهـ.

وقول المصنف: «والمؤمنونَ يرونَ ربّهم بأبصارهم»: هذا تأكيدٌ لحقيقة الرؤية وأنها تكون بالبصر، فليست رؤية قلبٍ أو زيادةَ علمٍ وانكشافٍ بالله جلَّ وعلا كما تقولُهُ الأشاعرة، وإنّما هي رؤيةٌ عيانية بصرية وهم في عرصات القيامة: (أي في موقف القيامة)، ثم يرونه بعد ذلك بعد دخول الجنة.

ثم شرعَ المُصنِّفُ في ذكرِ أدّلةِ أهل السُنَّة والجماعة في إثبات الرؤية فقال: قال الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢﴾[1]. ووجه الاستدلال بهذه الآية على إثبات الرؤية من ثلاثة وجوه:

١)أنَّ النظرَ عُدِّي بـ«إلى» وتعديةُ النظرِ بـ«إلى» تُفيدُ أنَّ معناهُ الرؤية.

٢)أنَّهُ جعلَ النظر إلى الرب مضافاً إلى الوجوه، فجعل الوجوه هي التي تنظر لربها، ومحل الرؤية والنظر في الوجه هو «العينان».

٣)أنه قال: ﴿يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢﴾ ، والنضرة: هي الحُسْن والبهاء والسرور الذي يعلو الوجوه والاطمئنان، وهذا إنما يكون بالرؤية؛ لأنها

(١) سورة القيامة، الآية: ٢٢.



منتهى النعيم واللذة، فكون الأوجه بالنظر صارت ناضرةً يعني: حسنةً بهية، دلّ على أن ذلك حاصل بسبب الرؤية وبأثرها.

قال المصنف: وقال تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾[1]، فلما حُجب أولئك في حال السخط دلَّ على أن المؤمنين يرونه في حال الرضا»: هذا الاستنباط والاستدلال من هذه الآية قال به عددٌ من علماء أهل السنة؛ ومنهم الإمام الشافعي فإنه احتج بهذه الآية على إثبات الرؤية فقد ذكر البيهقي في كتابه: مناقب الشافعي (١/ ٤١٩) بسنده عن الربيع بن سليمان قال: «كنت ذات يومٍ عند الشافعي - رحمه الله - وجاءه كتاب من الصعيد يسألونه عن قوله جل ذكره: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ﴾»، فكتب فيه: لما حجب الله قوماً بالسخط دل على أن قوماً يرونه بالرضا، قال الربيع: أو تدين بهذا يا سيدي. فقال: والله لو لم يوقن محمد بن إدريس أنه يرى ربه في المعاد لما عبده في الدنيا».

وهذا استدلالٌ بمفهوم المخالفة من الآية، ويدلُّ على أنَّ السلف يرون حُجّية هذا النوع من المفاهيم وإعماله في باب العقائد.

وأيضاً: من الأدلة على الرؤية: «آياتُ اللقاء في القرآن الكريم» كقوله جل وعلا: ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ ﴾[2]، وقوله:

---

(١) سورة المطففين، الآية: ١٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣.



﴿ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ ﴾[1]. وقوله: ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ ﴾[2].

«وأجمع أهل اللسان على أن اللقاء متى نسب إلى الحيِّ السليم من العمى والمانع، اقتضى المعاينة والرؤية»[3].

ثمَّ شرع المصنف في الاستدلال للرؤية من السنة فقال: وقال النبي ﷺ: «**إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامّون في رؤيته**»[4]. وهذا تشبيه للرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي، فإن الله تعالى لا شبيه له ولا نظير.

والأحاديثُ الواردة في الرؤية متواترة رواها جمعٌ كثير من الصحابة – رضي الله عنهم – وقد جمع طرقها واستوفى الكلام على أسانيدها الإمام الدار قطني – رحمه الله في كتابه: «الرؤية».

دلَّ هذا الحديث على تأكيد حقيقة الرؤية بمؤكداتٍ ثلاث هي:

١. «إنَّ».

٢. «سترون»: فيه التصريح بالرؤية.

٣. «عياناً»: مما يدلُّ صراحةً على تحقق الرؤية البصرية بالعين.

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٤٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٤٩.

(٣) حادي الأرواح (٢/ ٦٠٨).

(٤) حديثٌ صحيح متفق عليه.



وقوله: «إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون القمر .. »: هذا أظهر وأجلى ما يكون في رؤية القمر ليلة أربعة عشر، لكبره ولارتفاعه وظهوره، أي: كما أن رؤيتكم عياناً بالأبصار مقابلةً.

لا تضامُّون في رؤيته: «أي لا يلحق أحداً منكم ضيم أو ضيق أو مشقة عند رؤيته، فالكل يراه من غير ضيم يلحقه، وذلك أنه جليٌّ ظاهر، كل يُّراه في مكانه بخلاف الشيء الخفي.

المسألة الثانية: أنكر رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة طوائف من أهل البدع كالمعتزلة والزيدية والإباضية، وقد استوفى العلماء الرِّد عليهم ونقض شبههم النقلية والعقلية وممن ذكر ذلك ابن أبي العز الحنفي في شرحه للعقيدة الطحاوية (ص٢١٢-٢١٨)، وابن القيم في حادث الأرواح (٢/ ٦١٨/ -٢٦٤، ٧٠٦ – ٧١٤)، وغيرهم. لكن يُحسن التنبيه في هذا المقام على قول الأشاعرة بأنه جل وعلا يرى بلا جهة أو معاينة، فقد يظن أنهم يثبتون رؤية بصرية من المؤمنين لربهم سبحانه وتعالى، ولكن عند التحقيق هم على طريقة النفاة من المعتزلة ومن سلك سبيلهم فالرؤية التي يدعون إثباتها رؤية علمية قلبية أي زيادةٌ علمٍ وانكشاف بالله، والمعتزلة لا تنازع في ذلك.

يقول الآمدي في غاية المرام (ص١٦٦-١٦٧): «فإذاً التحقيق في إيضاح الطريق يتوقف على بيان معنى الإدراك والكشف عن حقيقته، فنقول: الإدراك عبارةٌ عن كمال يحصل به مزيد كشفٍ على ما يخيل في



النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر، ثمَّ يقرر أن الرؤية بمعنى الإدراك ويبين معناه بقوله: وإنما هو معنىً يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة .. وإذا جاز أن يخلق الله تعالى في الحاسة زيادة كشفٍ وبيان بالنسبة إلى ما حصل في النفس، فلا محالة أن العقل لا يحيل أن يخلق الله تعالى للحاشية زيادة كشف وإيضاح بالنسبة إلى ما حصل في النفس من العلم به، وأن تسمى تلك الزيادة من الكشف إدراكاً .. وإذا عُرف ذلك فالعقل يجوز أن يخلق الله تعالى في الحاسة المبصرة، بل وفي غيرها، زيادة كشفٍ بذاته وبصفاته على ما حصل منه بالعلم القائم في النفس، من غير أن يوجب حدوثاً ولا نقصاً، وذلك هو الذي سماه أهل الحق إدراكاً».

وقال الرازي في الأربعين في أصول الدين (١/ ١٨٣): «فالمراد من قولنا: إنّ الله يصحُّ أن يُرى؟ هو أنه هل تمكن حالةٌ في الانكشاف والظهور نسبتها إلى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالإبصار والرؤية إلى هذه المرئيات أم لا»؟

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (١٦/ ٨٤-٨٥): «قول هؤلاء: إن الله يُرى من غير معانيه ومواجهة» قولٌ انفردوا به دون سائر طوائف الأمة، وجمهور العقلاء على أن فساد هذا معلومٌ بالضرورة .. ومعلومٌ أنّا نرى الشمس والقمر عياناً مواجهة، فيجب أن نراه كذلك، وأما رؤية مالا نعاين ولا نواجهه فهذه غير متصورةٍ في العقل، فضلاً أن تكون كرؤية الشمس والقمر؛ ولهذا صار حُذَّاقهم إلى

إنكار الرؤية، وقالوا: قولنا هو قول المعتزلة في الباطن، فإنهم فسروا الرؤية بزيادة انكشافٍ ونحو ذلك مما لا تنازع فيه المعتزلة»[1].

وقال الرازي: «مسألة: الله تعالى يصحُّ أن يكون مرئياً خلافاً لجميع الفرق» .. وقبل الشروع في الدلالة لا بد في تلخيص محل النزاع، فإن لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤية الكشف التام فذلك مُسَّلم؛ لأنَّ المعارف تصير يوم القيامة ضرورية، وإن أردت بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك مما لا نزاع في انتفائه؛ لأنه عندنا عبارةٌ عن ارتسام صورة المرئي في العين أو عن اتصال الشعاع الخارج من العين إلى المرئي، أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع، وكل ذلك في حق الله تعالى محال، وإن أردت به أمراً ثالثاً فلا بد من إفادة تصوره، فإن التصديق مسبوق بالتصور. والجواب: أنَّا إذا علمنا الشيء حال ما لا نراه ثم رأيناه فإنّا ندُرِكُ تفرقةً بين الحالين، وقد عرفتَ أنَّ تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام الشبح والعين ولا إلى خروج الشعاع منها فهي عائدة إلى حالةٍ أُخرى مسماةٍ بالرؤية فندّعي أنَّ تعلُّقَ هذه الصفة بذات الله تعالى جائز»[2].

---

(١) وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٩٦).

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (ص١٨٩).



وقد أشار الإمام ابن القيم - رحمه الله - على لسان أحد الأشاعرة [(١)] إلى أن الخلاف بينهم وبين المعتزلة في مسألة الرؤية لفظي لا حقيقي فقال كما في القصيدة النونية:

ولـذاك قـال محقـقٌ مـنكم لأهــ	ل الاعتــزال مقالــةً بأمــان
ما بيننا خُلـفٌ وبيـنكم لـدى التــ	حقيـق في معنـىً فيـا إخـواني
شُـدُّوا بأجمعنـا لنحمـل حملــةً	تــذرُ المجســم في أذل هــوان
إذ قــال إن إلهنــا حقــاً يُــرى	يـوم المعـاد كـما يـرى القمـران
وتصـير أبصـار العبـاد نــواظراً	حقــاً إليــه رؤيــة بعيــان
لا ريــب أنهــم إذا قــالوا بــذا	لــزم العلـو لفـاطر الأكـوان
ويكون فوق العرش جل جلالـه	فلذاك نحـن وحـزبهم خصـمان
لكننـــا ســـلمٌ وأنـــتم إذ تســـا	عدنا على نفي العلو لربنا الرحمن
فعلُّـوه عـين المحـال ولـيس فـوق	العــرش مــن ربٍّ ولا ديــان
لا تتصـبوا معنـا الخـلاف فـمالـه	طعــمٌ فــنحن وأنــتم سـلمان
هــذا الــذي والله مُــودع كتـبهم	فانظر ترى يا مـن لـه عينـان [(٢)]

فالأشاعرة ينفون العلو والفوقية عن الله ويدعون إثبات الرؤية

---

(١) كما نقل ذلك عنه شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - إذ يقول على لسان الرازي: «واعلم أيضاً: أن التحقيق في هذه المسألة أن الخلاف فيها يقرب أن يكون لفظياً»، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٠٤).

(٢) انظر: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (٢/ ٣٤٤-٣٤٥)، الطبعة المحققة.

فيقولون: يُرى بلا جهة، وهذا فيه مخالفة لصريح العقل ومكابرةٌ للمحسوس، إذ لا بد أن تكون الرؤية إلى جهة، فيقال لهم: من أين يُرى ربُّنا، هل من تحتنا أو عن يميننا أو شمالنا أو خلفنا أو أمامنا؟ وهو حين ينفي العلو سيضطر للمكابرة ويقول: بلا جهة، وإلا فسيقول: يُرى من فوقنا إلى العلو، ولهذا اضطروا إلى تفسير الرؤية بشيءٍ لا يدلُّ عليه الشرعُ واللغة والحس، فسروها: بأنه ينكشف لأهل الجنة زيادةُ علومٍ ومعارف، فجمعوا بين محذورين:

١- نفي رؤية الله التي دلَّت عليها النصوص.

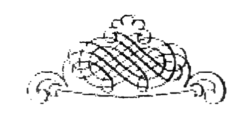
٢- إتيانهم من عند أنفسهم بمعنىً لم يُردْهُ الله ولا رسوله[1].

ويُقال ثالثاً: دعواهم أن الرؤية هي رؤية العلم واليقين وزيادة انكشاف وعلم بالله هذا تحريف للكلم عن مواضعه، وأيضاً: هذا التفسير لا فائدة فيه، إذ رؤية العلم متحققة أيضاً حتى في الدنيا، فإن أهل اليقين يعبدون الله كأنهم يرونه كما قال عليه الصلاة والسلام في الإحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وحينئذٍ فلا فرق بين الرؤية في الدنيا والآخرة ولا تميز لرؤية الآخرة عن رؤية الدنيا.



(١) انظر: توضيح الكافية الشافية للشيخ عبدالرحمن السعدي (١٠٣).





معتقد أهل السنة والجماعة في القضاء والقدر

قال المُصنّف: ومن صفات الله تعالى: أنه الفعال لما يريد، لا يكون شيء إلا بإرادته ولا يخرج شيء عن مشيئته .. إلى قوله: «وقني شرَّ ما قضيت».

شرع المصنف في هذه العبارات في تقرير معتقد السلف الصالح أهل الحديث والأثر في مسألة القضاء والقدر، وربطها بمسألة صفات الله جل وعلا، إذ أن من توحيد الله في ربوبيته وأسمائه وصفاته الإيمان بالقدر، المقتضي للإيمان بعلم الله وكتابته لمقادير الأشياء في اللوح المحفوظ وكمالِ مشيئته وإرادته وخلقهِ للعباد وأفعالهم، وتحت هذه الجملة من كلام المصنف المسائل التالية:

- **المسألة الأولى**: تعريف القضاء والقدر والفرقُ بينهُما:

القضاءُ في اللغة: هو بالمد. قال ابن فارسٍ في معجم مقاييس اللغة (ص٨٩٣): «القاف والضاد والحرف المعتل أصلٌ صحيح على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه».

والقدر في اللغة: مصدر قدر يقدرُ قدراً. قال ابن فارسٍ في معجم المقاييس (ص٨٧٦): «القاف والدال والراء أصل صحيح يدلُّ على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته».

والمراد بالقضاء والقدر في الشرع: «علمُ الله بالأشياء قبل كونها،

وكتابته لها في اللوح المحفوظ، ومشيئته سبحانه لوقوعها، وخلقه عز وجل لها على ما سبق به علمه وكتابته ومشيئته».

ولفظ القضاء والقدر بينهما عمومٌ وخصوص، فإذا أطلق القضاء مفرداً شمل القدر، وإذا أُطلق القدرُ مفرداً شمل القضاء.

وأما إذا اجتمعا فالمراد بالقضاء: ما يقضيه الله تعالى في خلقه من إيجادٍ أو إعدام أو تغيير، والمراد بالقدر: ما قدَّره الله في الأزل فالقدر سابق والقضاء لاحقٌ.

● **المسألة الثانية**: معنى الإيمان بالقضاء والقدر:

الإيمان بالقضاء والقدر هو الركن السادس من أركان الإيمان الستة لا يتم إيمان العبد إلا به. قال الإمام أحمد: القدر قدرة الله، واستحسن ابن عقيل هذا الكلام جداً، وقال: «هذا يدل على دقة علم أحمد وتبحره في معرفة أصول الدين».

قال ابن القيم معلقاً على ذلك في شفاء العليل (ص٢٨): «وهو كما قال أبو الوفاء فإن إنكار القدر إنكارٌ لقدرة الرب على خلق أعمال العباد وكتابها وتقديرها وسلف القدرية كانوا ينكرون علمه بها وهم الذين اتفق السلف سلف الأمة على تكفيرهم».

والأدلة العامة على إثبات القدر كثيرة منها: قوله جل وعلا: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ ﴾[1]، قال ابن كثير عند تفسير هذه الآية: (٧/ ٤٥٧): «يستدلُّ بهذه الآية الكريمة أئمةُ السنة على إثبات قدر الله السابق لخلقه وهو علمه الأشياء قبل كونها، وكتابته لها قبل برئها».

---

(١) سورة القمر، الآية: ٤٩.



ومن السنة أحاديث كثيرة منها: ما جاء في صحيح مسلم عن عبدالله بن عمر – رضي الله عنهما – قال: قال رسول الله ﷺ: «**كلُّ شيء بقدر حتى العَجْزُ والكَيْس**». وهذا يدل على أن العاجز قد قدِّر عجزه، والكيِّس وهو النشيط الحاذق للأمور قد قُدِّر كسبه.

• **المسألة الثالثةُ**: الإيمان بالقضاء والقدر على جهة التفصيل لا يتم للعبد إلا بعد أن يعتقد بمراتب القدر الأربعة وهي:

١)**مرتبة العلم**: علمُ الله تعالى بالأشياء قبل وقوعها، فاللهُ جلَّ وعلا يعلمُ ما كانَ في الماضي وما يكون في الحاضر وما سيكون في المستقبل، وما لم يكن لو كان كيف يكون وهو: «المعدوم» الذي لم يوجد على أي هيئةٍ وصفةٍ وُجد. ويعلم جلَّ وعلا الكُليّات والجُزئيات، ويعلمُ سبُحانَهُ أحوالَ العباد من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال.

ودليلُ هذه المرتبة من القرآن: قولُهُ تعالى: ﴿ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴾[1]، فلا يخرج عن علمه شيءٌ منها كائناً ما كان، فإحاطته سبحانه بكل شيء علماً: يدل على ثبوت صفة العلم لله المُتصِف به أزلاً، والشاملِ لكلِّ شيء.

ومن السنة: حديث عمران حصين – رضي الله عنه – قال: قال رجل: يا رسول الله، أعُلم أهلُ الجنة من أهل النار؟ قال: «**نعم**»، قال:

(١) سورة الطلاق، الآية: ١٢.



ففيم يعمل العاملون؟ قال: «**كلٌّ ميسَّر لما خلق له**»[1] .

فالرسولُ ﷺ أخبرَ الرجل بأنَّ الله قد علم أهل الجنة من أهل النار، وهذا يدل على علم الله الشامل، والمحيط بكل شيء.

وأما العقل: فإنَّ من المعلوم بالعقل: أنَّ الله تعالى هو الخالق وأنَّ ما سواه مخلوق، ولا بد عقلاً أن يكون الخالق عالماً بمخلوقاته، وقد أشار تعالى لذلك بقوله: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾[2] .

٢)**المرتبة الثانية**: الكتابة: أي كتابة الأشياء قبل وقوعها، وهي: أنَّ اللهَ كتبَ مقادير المخلوقات في اللوح المحفوظ، فكلُّ ما جرى ويجري في الكون فهو مكتوبٌ عند الله. ومن الأدلة على هذه المرتبة: قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ ﴾[3] ، والمراد به: اللوح المحفوظ، والآية جمعت بين مرتبتي العلم والكتابة، وأما السنة: فحديث عبدالله بن عمرو بن العاص – رضي الله عنهما – قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**كَتَبَ الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال وكان عرشه على الماء**» **(رواه مسلم في صحيحه)**.

٣)**مرتبة المشيئة**: مشيئة الله النافذة وقدرته التامة: وهو أن يؤمن

---

(١) متفق عليه.

(٢) سورة الملك، الآية: ١٤.

(٣) سورة الحج، الآية: ٧٠.



العبد بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فمشيئة الله شاملةٌ لكل شيء، قال شيخ الإسلام في قصيدته التائية في القدر:

فما شاء مولانا الإله فإنّه يكون وما لا يكون بحيلة

قال الشيخ عبدالرحمن السعدي مُعلِّقاً على ذلك في شرحه (ص٣٣): «يعني: أنه ما شاء الله كان، لا مانع من كونه ووجوده إذا شاءه الله، وما لم يشأ لم يكن فلا يُدَركُ بحيلةٍ ولو اجتمع عليه جميع الخلق». ومن أدلة هذه المرتبة: قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾[1]. وقوله: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2].

ومن السنة: قولُ النَّبي ﷺ: «**إنَّ قلوب العباد أو بني آدم كُلَّها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يُصرِّفه حيثُ يشاء**»[3] ففيه دلالةٌ على مرتبةِ المشيئة.

٤)**مرتبة الخلق والإيجاد**: أي خلقه سبحانه للعباد وأعمالهم وتكوينه وإيجاده لها، فلا يقع شيء في الكون إلا والله خالقه، ودليل هذه المرتبة من القرآن قوله تعالى:﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾، ويؤيِّدُ ذلك: ما أخرجه البخاريُّ في كتابه: «خلق أفعالِ العباد» عن حذيفة – رضي الله عنه –

---

(١) سورة التكوير، الآية: ٢٩.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٣٩.

(٣) متفق عليه.

قال: قال رسول الله ﷺ: **«إن الله يصنع كلَّ صانعٍ وصنعته»**، وتلا بعضهم عند ذلك: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ ، فَأَخْبر أن الصناعات وأهلها مخلوقة، وأيضاً، كما أنَّ العباد لا يوُجدون أنفسهم كذلك لا يوجدون أفعالهم.

المسألة الرابعة: أفعال العباد قسمان:

اضطراريّة واختياريّة. فالاضطراريّة، كحركات المرتعش ونبضات العروق، فهذه لا خلاف بين الناس في كونها خارجة عن قدرة العبد. والاختيارية، ما سوى ذلك وهي محلُّ البحِث هنا، فأفعال العباد الاختيارية كلها من طاعةٍ، ومعصية، وخير وشر مخلوقة لله جل وعلا، والعباد لهم قدرةٌ على أفعالهم وهم فاعلون لها على الحقيقة وهي قائمةٌ بهم ومنسوبةٌ إليهم، ومن ثمّ فإنّهم يستحقون عليها المدح والذم والثواب والعقاب. هذا هو معتقد أهل السنة والجماعة في هذه المسألة يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «مذهب أئمة أهل السنة: أن الله تعالى خالقٌ لأفعال العباد، مع قولهم: إن العبد فاعلٌ قادر، يفعلٍ بمشيئته، وأن الله خالق ذلك كلّه، وأنه إذا خلق له قُدرة تامّةً ومشيئة جازمةٌ، كان هذا مستلزماً لخلق المراد المقدور»[1].

ومن أدلتهم على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ ، أي

(١) شرح الأصبهانية (ص٤٠٣).

خلقكُم وعملَكُم فـ«ما» مصدريّة، وهذا نصٌ في أنَّ عمل الإنسان مخلوقٌ لله جلَّ وعلا، وقيل: إنها بمعنى «الذي»، فيكون المعنى: والله خلقكم وخلق الذي تعملونه بأيديكم وهو الأصنام. قال ابن كثير (٧/ ٢٢): «وكلا القولين متلازم، والأول أظهر: يعني: أنها موصولة لما رواه البخاري في خلق أفعال العباد بسندٍ صحيح عن حذيفة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله يصنع كل صانعٍ وصنعته**»، فأخبر أنَّ الصناعات وأهلها مخلوقة».

وأما الدليل النظري على أن أفعال العباد مخلوقة لله، فتقريره أن نقول: إنَّ فعل العبد ناشئ عن أمرين: عزيمة صادقةٌ وقدرةٌ تامة، فالذي خلق فيك هذه القدرة هو الله جلَّ وعلا، وهو الذي أودعَ فيك العزيمة.

وثانياً: فكما أنَّ العباد لا يُوجدُون أنفسهُم فكذلكَ لا يوجدُون أفعالهم، فكما أنَّ الإنسان بذاته مخلوقٌ لله، فأفعالُه مخلوقة؛ لأنَّ الصفة تابعةٌ للموصوف.

وقد خالف أهل السنة في هذه المسألة طوائف منها:

١ - القدرية: «المعتزلة»: حيثُ نفوا خلق الله لأفعال العباد، وقالوا: بأنَّ العباد هُم الذين خلقُوا أفعالهمُ وأثبتُوا قُدرَة العباد المطلقة على أفعالهم. قال القاضي عبدالجبار في كتابه المحيط بالتكليف (ص٣٤٠) «الكلام في المخلوق. أصل هذا الباب: أن نثبت الحوادث وأن نثبت كونَها أفعالاً للفاعلين على الجملة». وبنوا قولَهُم ذلك على مسألة تنزيه الله عن

الظلم. ويُردُّ عليهم بما سبق ذكرهُ من أدلّةِ أهلِ السُنَّة من النقل والعقل.

٢- الجبرية، والجبر: هو نفي الفعل حقيقةً عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى: وهم على قسمين:

أ- الجبريةُ الخالصة: وهي التي لا تثبت للعبدِ فعلاً ولا قُدرةً على الفعل أصلاً؛ كالجهمية وغلاة الصوفية.

ب- الجبرية المتوسطة: وهي التي تُثبت للعبدِ قُدرةً غيرَ مؤثِّرةٍ في إيجاد المقدور؛ وهؤلاء هم الأشاعرة الذين أرادوا التوسُّط بينَ القدرية المعتزلة وبين الجبرية فأحدثوا نظرية الكسب وحارت أفهامهم في تصورها، واضطربت أقوالهم في التعبير عنها، وحاصلها عند متأخريهم كما قال ابن القيم في شفاء العليل (ص١٢٢): «عبارةٌ عن الاقتران العادي بين القدرة المحدثة والفعل، فإن الله سبحانه أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بهما، فهذا الاقتران هو الكسب»[1].

والرد على هذا القول الباطل من وجوه:

١- أن النصوص الشرعية قد دلت على خلق الله لأفعال العباد

---

(١) قال في جوهرة التوحيد (وهي من المتون المعتمدة لدى متأخري الأشاعرة):

وعندنا للعبد كسبٌ كُلفا ولم يكن مؤثراً فلتعرفا

وجاء في شرحها للبيجوري: ص١٠٥: وبالجملة فليس للعبد تأثيرٌ ما، فهو مجبورٌ باطناً، مختارٌ ظاهراً، وقال الرازي: «زعم أبو الحسن الأشعري: أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص١٩٤). ثم شرع في الاستدلال لهذا القول.



وإثبات القدرة لهم عليها، ونسبتها لهم حقيقةً واستحقاقهم المدح والذم والثواب والعقاب وفقاً لها. كقوله: ﴿ وَلَهُمْ أَعْمَٰلٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَٰمِلُونَ ﴾ [1]. وقوله: ﴿ جَزَآءً بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ .

٢- أن القول بالكسب بهذا المعنى قولٌ حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة المفضلة، فلم يعرف القول به إلا في زمن الأشعري.

٣- أن القول بالكسب بهذا المعنى قول متناقض؛ إذ القائل به لا يستطيع أن يوجد فرقاً بين الفعل الذي نفاه عن العبد، والكسب الذي أَثبتهُ لَهُ، ولذا فإن مآله إلى الجبر الخالص؛ لأن هذه النظرية تنفي أيَّ قُدرةٍ للعبد أو تأثير. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة (٣/ ٢٠٩): «فالذين جعلوا العبد كاسباً غير فاعل .. كلامهم متناقض ولهذا لم يمكنهم أن يذكروا في بيان هذا الكسب والفرق بينَهُ وبين الفعل كلاماً معقُولاً».

وقال – رحمهُ اللهُ – في النبوّات: (١/ ٤٦٢): «بل قُدْرُة العبد عندهم لا تتعلَّقُ إلاَّ بفعلٍ في محلّها، مع أنّها عند شيخهم غيرُ مؤثّرةٍ في المقدور، ولا يقول إن العبد فاعلٌ في الحقيقة، بل كاسب ولم يذكروا بين الكسب والفعل فرقاً معقولاً، بل حقيقة قولهم قول جَهْم: إنَّ العبدَ لا قُدرة لَهُ ولا فعلَ ولا كسب».

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٦٣.



وأيضاً: فهم يُنكرون تأثير الأسبابِ في مُسبّباتها وأن يكونَ شيءٌ يؤثّرُ في شيء؛ فالأسبابُ عندَهُم علاقاتٌ واقترانٌ فقط لا تأثير لَهُ، فعندهم النَّارُ إذا أحرقت الورق لم يحصل أثر الإحراق بسبب النار وإنّما الورق احترق عندها لا بها والله جل وعلا خالق الإحراق والمؤثر في ذلك وهذا باطل، إذ دلّت النصوص الشرعية على أن للأسباب تأثيراً في مُسبّباتها، لكن لا بذاتها بل بما أودعهَ الله تعالى فيها من القوى الموجبة، وهي تحت مشيئته وقدرته، فإنْ شاء منعها وإن شاء جعلها مقتضية لضدِّ أحكامها وإن شاء أقام لها موانع وصوارف تدفع ذلك الشيء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية مبيناً بطلان مذهب الأشاعرة: ومن قال: إنّ قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق الله بها المخلوقات ليست أسباباً وليس هناك إلا مجرد اقتران، فقد جحد ما في خلق الله وشرْعه من الأسباب والحِكم والعِلل. وهذا خلاف الكتاب والسنة فإن الله يقول: ﴿ **وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ** ﴾ (١)، ومثل هذا في القرآن كثير. وقال ﷺ: «**إن هذه القبور مملوءةً على أهلها ظلمةً وإن الله جاعل بصلاتي عليهم نوراً**» (٢)(١). وقال

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٧.

(٢) متفق عليه.

(١) مجموع الفتاوى: (٨/ ١٣٧-١٣٨).



أيضاً – رحمه الله: «ومما يدل على ذلك قوله تعالى في قصة إبراهيم: ﴿ يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ﴾ [1]، فسلب النار طبيعة الحرارة التي بها تسخن، وجعلها برداً وسلاماً، ولو كان ما يحصل عند ملاقاتها لا أثر لها فيه لم يحتج إلى ذلك، بل كان يكفي أن لا يخلق الأثر عند الملاقاة. بل قوله: ﴿ بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا ﴾ ، يقضي أنه جعل فيها ما توجب برودته وسلامته» [2]، وممّا يدلُّ على أنَّ قولهُم بالكسب هو الجبر ما صرَّح به السنوسي في شرحه على السنوسية الكبرى (ص٢٨٠): «أن الله تعالى هو الخالق بالاختيار لكلِّ مُمكنٍ يبرزُ إلى الوجُود، لا يشاركه تعالى في جميع الممكنات شيء، وأن التأثيرَ وإيجادَ المُمكنات خاصيةٌ من خواصِّه يستحيلُ ثبوتُهما لغيره».

٤- أنَّ القول بالكسب من الناحية النظرية لا معنى له ولا حقيقة ولا حاصل تحته.

قال ابن القيم في شفاء العليل (ص١٢١): وكسب الجبرية لفظٌ لا معنى له ولا حاصل تحته» ويقول الناظم:

ممـــا يقـــال ولا حقيقـــة تحتـــه	معقولـــةٌ تـــدنوا إلى الأفهـــام
الكسب عند الأشعري والحال عند	البهشـــمي وطفـــرة النظـــام

وهي في مآلها جبريةٌ خالصةٌ؛ لأنّها تنفي أيَّ قُدرةٍ للعبدِ أو تأثير، أمَّا

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٦٩.

(٢) جامع المسائل: (٣/ ٢٢٢).



حقيقتُها النظريّة فهي غير مفهومة.

● **المسألة الخامسة: أفعالُ اللهِ جلَّ وعلا لا تكونُ إلا عن حكمةٍ وتعليل:**

يعتقد أهل السنة والجماعة أنَّه سُبحانَهُ حكيمٌ لا يفعل شيئاً عبثاً ولا لغير معنىً ولا مصلحةٍ وحكمةٍ، بل أفعاله سبحانه صادرةٌ عن حكمة بالغةٍ لأجلها فعل، كما هي ناشئةٌ عن أسباب بها فعل [1]. وقد يُعلمُ جلَّ وعلا بعضَ عباده شيئاً من حكمته وقد يخفيها عنهم.

وحكمةُ الله في أفعاله: هي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (٨/ ٣٥-٣٦): «والحكمة تتضمن شيئين: أحدهما: حكمةٌ تعود إليه يحبها ويرضاها، والثاني: إلى عباده هي نعمةٌ عليهم يفرحون بها ويلتذُّونَ بها، وهذا في المأمورات وفي المخلوقات، أما في المأمورات فإن الطاعة هو يحبها ويرضاها، ويفرح بتوبة التائب أعظم فرحٍ يعرفُهُ النَّاس، ففي الجهاد عاقبةٌ محمودة للناس في الدنيا يحبونها: وهي النصر والفتح، وفي الآخرة الجنّةُ، وفيه النجاة من النار .. ».

ومن دلائل إثبات الحكمة لَهُ جلَّ وعلا: إخبارهُ جلَّ وعلا أنَّه فعلَ

(١) شفاء العليل (١٩٠).



كذا لكذا وأنَّه أقرَّ بكذا لكذا كقوله: ﴿ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ﴾[1]. ومن ذلك: إنكارُه جلَّ وعلا على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة، كقوله: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا ﴾[2]. وقوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾[3]. والحق: هو الحكم والغايات المحمودة التي لأجلها خلق ذلك كله، وقد خالف أهل السنة في ذلك طائفتان:

١)المعتزلة: أثبتوا الحكمة والتعليل في أفعال الله لكنها حكمةٌ تعود إلى المخلوق لا الخالق، فهي حكمةٌ منفصلة عنه سبحانه وتعالى، وفي ذلك يقول القاضي عبدالجبار في كتابه المغني: (١١/ ٩٢-٩٣): «إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلّةٍ، نريد بذلك: وجه الحكمة الذي له حسُنَ منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة؛ لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثاً لا لوجه تقتضيه الحكمة. وذلك – أي نقصُ من يفعل لا لغرض – ظاهرٌ في الشاهد» ويُرَدُّ عليهم:

١- إنَّ الله حكيم، والحكيم من له الحكمة فهي صفةٌ له؛ لأن إثبات المشتق يؤذن بثبوت المشتق منه، إذاً فالحكمة صفةٌ له.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٧.

(٢) سورة المؤمنون، الآية: ١١٥.

(٣) سورة الدخان، الآيتان: ٣٨، ٣٩.

٢- أنَّ المعتزلة متناقضون في ذلك؛ لأنهم يوجبون أن تكون أفعال الله جل وعلا لحكمةٍ: وهي الإحسان إلى الغير دون أن يعود إلى الله من ذلك حِكَم، ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الفاعل ما لم يعد عليه من فعله فائدةٌ ولا منفعة ولا مصلحة فإنَّه يُعدُّ عبثاً، ومقصودُه بها يعود إلى الله هو حُبُّهُ ورضاه لتلك الحكم والمصالح. يقول شيخ الإسلام رداً علىَ المعتزلة كما في مجموع الفتاوى: (٨/ ٩٠): «وأنتم علَّلتم أفعالهُ فراراً من العبث فوقعتم في العبث فإن العبث هو الفعل الذي ليس فيه مصلحةٌ ولا منفعة ولا فائدةٌ تعود على الفاعل».

٢- الأشاعرة: حيث نفوا الحكمة والتعليل في أفعاله وأنَّه سبحانه يفعل بمحض المشيئة والإرادة، قال الآمدي في غاية المرام (ص٢٢٤): «مذهبُ أهل الحق (أي: الأشاعرة) أنَّ الباري تعالى خلقَ العالمَ وأبدَعُه لا لغايةٍ يستندُ الإبداعُ إليها، ولا لحكمة يتوقَّف الخلق عليها، بل لكلِّ ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصودٍ أوجب الفعل عليه».

وقال الرازي في كتابه: «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٢٤٠): «المسألةُ السادسةُ والعشرون: في أنَّهُ لا يجوزُ أن تكونَ أفعالُ الله تعالى وأحكامه مُعلَّلةً بعلّةٍ البتّة». ويرد عليهم:

١)أنَّ نصوصَ القُرآن متكاثرةٌ في إثبات صفة الحكمة لله تعالى على دلالاتٍ متنوعةٍ في ذلك مما يدلُّ على اتصاف الله جل وعلا بهذه الصفة.



٢)أن نفي الحكمة عن الله جل وعلا في أفعاله يلزم منه التسوية بين المختلفين والتفريق بين المتماثلين، وقد أنكر الله ذلك في كتابه بقوله: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ (١)، فأخبر أن هذا حكمٌ باطلٌ جائر يستحيلُ نسبته إليه جلَّ وعلا.

٣)أن الحكمةَ التي هي صفةٌ من صفاته جلَّ وعلا ليست مطلق المشيئة كما يقولُهُ الأشاعرة؛ إذ لو كان كذلك لكان كلُّ مريدٍ حكيماً، ومعلومٌ أن الإرادة تنقسمُ إلى محمودةٍ ومذمومةٍ، بل الحكمةُ تتضمَّنُ ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة (٢) . وهذا قدرٌ زائدٌ على مطلق المشيئة.

المسألة السادسة: ما الجانب المنهي عنه في الخوض في القدر الذي ورد في قوله ﷺ: «**إذا ذُكر القدر فأمسكوا**»، وقوله: «**مالكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض، بهذا هلك من كان قبلكم**». رواه أحمد من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: حين خرج – عليه الصلاة والسلام – ذات يوم والنَّاسُ يتكلَّمُون في القدر فكأنَّما تفقَّأ في وجهه حبُّ الرُّمان من الغضب؟ فالجواب: أنَّ المنهيَّ عنُه إنَّما هو الخوض فيه بالباطل، ومحاولةُ معرفة الحقِّ فيه عن طريق العقل القاصر؛ كالاعتراض على الله: لم قدَّرَ كذا؟ ولم فعل كذا؟ ولم أمر بكذا؟ ولم نهىٌ عن كذا؟ وهذا منافٍ للعبوديةِ

---

(١) سورة القلم، الآيتان: ٣٥، ٣٦.

(٢) منهاج السنة (١/ ١٤١).



القائمةِ على التسليم لله وحده.

قال الإمام الآجُرّي في الشريعة (ص٢٣٥): «باب ترك البحث والتنفير عن النظر في أمر القدر بكيف ولم؟ بل الإيمان به والتسليم»، وقال الإمام ابنُ بطّة في الإبانةِ الكُبرى (٢/ ٤١١): «فجميعُ ما قد رويناه في هذا الباب يلزم العقلاء الإيمان بالقدر، والرضا والتسليم لقضاء الله وقدره، وترك البحث والتنقير وإسقاط لم، وكيف، ولولا، فإن هذه كلها اعتراضات من العبد على ربه، ومن الجاهل على العالم، ومذهب من شرح الله صدره للإسلام فهو على نورٍ من ربه فهو يؤمنُ بالقدرِ كُلِّه خيرِه وشرِّه، وأنَّهُ واقعٌ بمقدورِ الله».

قال شيخ الإسلام في القصيدة التائية في القدر:

وأصلُ ضلالِ الخلقِ في كل فرقةٍ ... هو الخوض في فعل الإله بعلة

ومعنى ذلك: «أن أصل ضلال الخلق من جميع فرق الضلال هو الخوض في فعل الرب .. وأفعاله تعالى وإبداعه لمبتدعاته تابعة لحكمته التي هي وضع الأشياء مواضعها وتنزيل الأمور منازلها، فلم يخلق ولن يخلق شيئاً عبثاً .. فلا يمكن مخلوقاً أن يعترض على الله اعتراضاً صحيحاً في شيء من مخلوقاته، بل لو اجتمعت عقول الخلق من أولهم إلى آخرهم ليقترحوا أحسن من خلقه وإبداعه وتكوينه لعجزت عقولهم وقواهم، وإنما حسب العقول الكاملة أن تُدرك حكمة الله وأن تفهمها وما يخفى



عليها من الحكم أعظم وأكثر[1].

المسألة السابعة: الإرادة عند أهل السنة والجماعة على قسمين:

١) إرادة كونية.

٢) وإرادة شرعية.

فالإرادة الكونية، وهي الإرادة المستلزمة لوقوع المراد، التي يقال فيها: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذه الإرادة في مثل قوله: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾[2]، وأما النوع الثاني: فهو الإرادة الدينية الشرعية، وهي محبة المراد ورضاه، ومحبةُ أهله والرضا عنهم كما قال تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[3].

فهذه الإرادة لا تستلزم وقوع المراد إلا أن يتعلَّق به النوع الأول، ولهذا كانت الأقسام أربعة: **أحدها**: ما تعلَّقت به الإرادتان. وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإنَّ اللهَ أرادَهُ إرادةَ دينٍ وشرعٍ؛ فأمر به وأحبَّهُ ورضيه، وأرادَهُ إرادة كونٍ فوقع ولولا ذلك لما كان.

والثاني: ما تعلَّقت به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من

---

(١) الدرة البهية شرح القصيدة التائية للشيخ عبدالرحمن السعدي: (٢٨-٣٠).

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٢٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

الأعمال الصالحة فعصى ذلك الأمر الكُفَّار والفجار. فتلك كّلُّها إرادةُ دينٍ وهو يحبُّها ويرضاها لو وقعت، ولو لم تقع.

والثالث: ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدَّره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها: كالمباحات والمعاصي، فإنّه لم يأمر بها ولم يرضها ولم يُحبّها، إذ هو لا يأمر بالفحشاء، ولولا مشيئتهُ وقدرتُه وخلقُه لما كانت ولما وُجدت.

والرابع: ما لم تتعلَّق به هذه الإرادة ولا هذه، فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي[1].

فصار الفرق بين الإرادتين من وجهين:

١)الكونية يلزم فيها وقوع المراد، والشرعية لا يلزم.

٢)الشرعية تختصُّ فيما يُحبّه اللهُ، والكونّية عامَّةٌ فيما يُحبُّه وما لا يُحبُّه.

المسألة الثامنة: هل يجبُ الرضا بالقضاء ولو كان معصيةً أو كفراً؟

يُجاب عن ذلك بأربعة أجوبة هي:

١)أنَّ الذي أُمرنا أن نرضى به المصائب دونَ المعائب، فإذا أُصبنا بمرضٍ أو فقر أو حصول مكروه فيجب علينا الصبر على ذلك، والرضا مستحب لتعذُّره على أكثر النفوس، فطمأنينة القلب عند المصيبة وألاَّ يكونَ فيه تمنِّي أنَّها ما كانت صعبٌ على أكثر الخلق؛ فلهذا لم يوجبه الله ولا

(١) مجموع الفتاوى: (٨/ ١٨٧-١٨٩).

رسوله، أي: الرضا.

٢) أن الله لم يرض لنا أن نكفر ونعصي، فعلينا أن نوافق ربنا في رضاه وسخطه، قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [(١)]، فالدين موافقةُ ربنا في كراهة الكفر والفسوق والعصيان مع تركها وموافقته في محبة الشكر والإيمان والطاعة مع فعلها.

٣) أن القضاء غيُر المقضيّ فنرضى بالقضاء؛ لأَنَّهُ فعلهُ تعالى، وأما المقضيُّ الذي هو فعلُ العبد فينقسمُ إلى أقسامٍ كثيرة، فالإيمان والطاعة علينا الرضى بها. والكفر والمعصية لا يحُلُّ لنا الرضى بها بل علينا أن نكرهها، ونفعل الأسباب التي ترفعُها؛ من التوبة والاستغفار والحسنات الماحية.

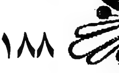
٤) أنَّ الشرَّ والمعاصي تختلف إضافتُها، فهي من الله خَلْقاً وتقديراً وتدبيراً، وهي من العبد فعلاً وتركاً، فحيُث أُضيفت إلى الله قضاءً وقدراً نرضى بها من هذا الوجه، وحيث أضيفت إلى العبد نسخطها ونسعى بإزالتها بحسب مقدورنا[(٢)].

المسألة التاسعة: وردت النُصوص بتنزيه الله عن الظلم، وتحريمه جلَّ

---

(١) سورة الزمر، الآية: ٧.

(٢) أفادَه الشيخ عبدالرحمن السعدي في شرحه على القصيدة التائية المُسمى بالدُرَّة البهيـة في شرح القصيدة التائية: (ص٦٤-٦٥).



وعلا على نفسه، قال تعالى: ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[2]، وجاء في صحيح مسلم في كتاب البر والصلة والآداب (٤/ ١٩٩٤) من حديث أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**قال تعالى: يا عبادي إني حرَّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرَّماً فلا تظالموا**». وقد اتفق المسلمون وغيرهم على أنَّ اللهَ مُنَزَّهٌ عن الظلم[3].

وتنزيهُ الله عن الظُلم عند أهل السُنَّة من جهة أنَّ الله حَكَمٌ عدل يضعُ الأشياء مواضعها، فلا يضع شيئاً إلا في موضعه الذي يناسبه، فلا يُفرِّق بين متماثلين ولا يُسوّي بين مُختلفين، وهو سبحانه حرَّم الظلم على نفسه تفضُّلاً منهُ سُبحانَهُ وعدلاً منهُ جلَّ وعلا.

وقد فسَّره سلف الأمة وأئمتها بأنه: «لا يُحمِّلُ المرء سيئات غيره، ولا يُعذِّبه بما لم تكسب يداه»[4]. وهذا هو الظلم الذي نفى الله خوفه عن العبد بقوله: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾ ﴾[5].

قال المُفسِّرونُ: «لا يخافُ أن يُحمَل عليه سيئاتُ غيره، ولا يُنقصُ من

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٤٩.

(٢) سورة ق، الآية: ٢٩.

(٣) مجموع الفتاوى: (٨/ ٥٠٥).

(٤) انظر: جامع الرسائل: (١/ ١٢٣-١٢٤)/، منهاج السنة (٢/ ٢٣٦)، مفتاح دار السعادة (٢/ ١٠٧)، دفع الشبهة والغرر (١١٨-١٣١).

(٥) سورة طه، الآية: ١١٢.



حسناته، وقيل: يظلم بأن يؤاخذ بما لم يعمل، وقيل: لا يخاف ألاَّ يُجزى بعمله»[1].

● وقد خالف في معنى تنزيه الله عن الظُلم طائفتان هُما:

١- المعتزلة: قالوا الظلم الذي ينزِّهُ اللهُ عنَهُ من جنس الظلم الذي يُنزَّهُ عنهُ المخلوق، فالظلمُ: عقوبةُ الله للعبد على ما ليسَ من فعله، فالتعذيُب لمن كان فعلُه مقدّراً: ظلمٌ لَهُ؛ ولذا أخرجُوا أفعالَ العباد عن القدر، فهو سبحانَهُ لم يخلقها؛ لأَنَّهُ لو كان خالقاً لها ثم عاقب العاصين لكان ظالماً لهم[2].

فهؤلاء لا يتم تنزيه الله عن الظلم عندهم إن لم يُجعل غيَر خالقٍ لشيءٍ من أفعال العباد، ويُردُّ عليهم من وجهين:

١)هناك فرقٌ بين الله وخلقه، كما أن هناك فرقاً بين فعله هو سبحانه وبين ما هو مفعولٌ مخلوقٌ له، فليس في مخلوقه ما هو ظلمٌ منه، وإن كان بالنسبة إلى فاعله الذي هو الإنسان هو ظلمٌ. كما أن أفعال الإنسان هي بالنسبة إليه تكون سرقةً وزنا، والله خالقها بمشيئته، وليست بالنسبةِ إليه كذلك؛ إذ هذه الأحكام هي للفاعل الذي قام به هذا الفعل، كما أنَّ الصفات هي صفاتٌ للموصوف الذي قامت به، لا الخالق الذي خلقها

---

(١) انظر: تفسير ابن جرير (٨/ ٤٦٢)، تفسير البغوي (٥/ ٢٩٦)، تفسير ابن كثير (٣/ ١٨٤).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٤٥-٣٤٦)، المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦/ ١٢٧). جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ١٢٣).

وجعلها صفات .. وهو سبحانَهُ خالقُ كلِّ موصوفٍ وصفته، ثمَّ صفاتُ المخلوقين ليست صفاتاً له، وكذلك حركاتُ المخلُوقات ليست حركاتٍ لَهُ، ولا أفعال لَهُ بهذا الاعتبار، لكونها مفعولات هو خَلَقَها»[1].

٢)لا يعرف الناس من يسمى ظالماً ولم يقم بالفعل الذي صار به ظالماً، بل لا يعرفون ظالماً إلا من قام به الفعل الذي فعلَهُ وصارَ به ظالماً، وإن كان فعلهُ متعلِّقاً بغيره، ولَهُ مفعول منفصلٌ عنه، لكن لا يعرفون الظالم إلاَّ بأن يكون قد قام به ذلك، فكونكم أخذتم في حدِّ الظالم أنَّه من فعلَ الظلم، وعينّتم بذلك من فعله في غيره، فهذا تلبيس وإفسادٌ للشرع والعقل واللغة.

٢- الجهمية والأشاعرة قالوا في تعريفهم الظلم: هو الممتنع الذي لا يدخل تحت القدرة، وكل ممكنٍ فهو في حقه عدل، فالظلم هو التصرُّف في ملكِ الغير أو مخالفةِ الآمر الذي تجبُ طاعته، وكلاهما ممتنعٌ في حقِّه سبُحانه، فالظلم مستحيلٌ عليه بهذا المعنى[2].

قال الغزالي: «الظلم إنّما يتصوّر ممن يمكن أن يصادف فعله مُلك غيره ولا يتصوَّر في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمرٌ فيخالف فعله أمر غيره، ولا يتصور من الإنسان أن يكون ظالماً في مُلك نفسه بكل ما يفعله إلا إذا خالف أمر الشرع، فيكون ظالماً بهذا المعنى. فمن لا يتصور

(١) مجموع الفتاوى (١٨/ ١٥١).

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني (٣٨٤)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص٢٤٢-٢٤٣).



منه أن يتصرف في ملك غيره، ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره .. كان الظلم مسلوباً عنه؛ لفقد شرطه المُصحّح لَهُ، لا لفقدِه في نفسه فلتفهم هذه الدقيقة؛ فإنها مزلة القدم»[1].

ويرد عليهم:

١. إن الله مدح نفسه بعدم إرادة الظلم وعدم فعله، والمحال الذي لا يمكن ولا يكون لا يصحُّ أن يمدح بعدم إرادته ولا فعله، ولا يُحمد عليه؛ لأنه ممتنعٌ في نفسه وإنما يكون المدح بترك الأفعال لمن هو قادرٌ عليها وتنزَّه عنها[2].

٢. إن القول بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير، غير مطردٍ ولا منعكس، فإن الإنسان قد يتصرف في ملك غيره بحق ولا يكون ظالماً، وقد يتصرف في ملكه بغير حق فيكون ظالماً وظلم العبد نفسه كثيرٌ في القرآن الكريم.

وكذا القول: بأن الظلم مخالفة الآمر الذي تجب طاعته وأنَّه لا يكونُ إلاَّ من مأمورٍ منهي فإنّهُ باطل؛ بدلالة الحديث المتقدم: «يا عبادي إنِّي حرَّمتُ الظلمَ على نفسي»، فاللهُ جلَّ وعلا هو من كتب على نفسه الرحمة، وحرَّم عليها الظلم. قال ابن القيم في النونية رداً على مذهبهم الباطل:

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (٢٤٢-٢٤٣)، وانظر: التمهيد للباقلاني: (٣٨٤).

(٢) مجموع الفتاوى: (١٨/ ١٤٤)، مفتاح دار السعادة (٢/ ١٠٦).



والظلمُ عندهم المحال ذاته ... أنَّى يُنزَّهُ عنهُ ذو السُلطانِ
ويكون مدحاً ذلك التنزيه ما ... هذا بمعقولٍ لذي الأذهان[1]

المسألة العاشرة: لا يجوز الاحتجاج بالقدر على فعل المعاصي. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى: (٨/ ١٧٩): «ليس لأحد أن يحتج بالقدر على الذنب باتفاق المسلمين وسائر أهل الملل وسائر العقلاء؛ فإن هذا لو كان مقبولاً لأمكن كلُّ أحدٍ أن يفعل ما يخطر له من قتل النفوس، وأخذ الأموال، وسائر أنواع الفساد في الأرض ويحتجَّ بالقدر، ونفسُ المُحتِّج إذا اعُتدى عليه، المُعتدي بالقدر لم يقبل منه، بل يتناقض، وتناقض القول يدلُّ على فساده، فالاحتجاج بالقدر معلوم الفساد في بداية العقول». ا.هـ.

والجواب على حديث احتجاج آدم وموسى – عليهما السلام – حين قال له موسى: (أخرجتنا وذريتك من الجنة)؟ فقال له آدم: أفتلومني على أمرٍ كتبه الله علي قبل أن أُخلق بأربعين سنة؟ فحجَّ آدم موسى. فهذا لا دلالة فيه على ذلك لأمرين:

١- أن مراد آدم الاحتجاج بالقدر على المصيبة لا على المعصية، والقدر يحتج به على المصائب لا المعائب.

٢- أن يكون احتجاج آدم بالقدر على المعصية لا على المصيبة، ولكن

---

(١) انظر: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية مع شرحها للشيخ أحمد بن عيسى (١/ ٥٨- ٦١).



احتجاجه به بعد وقوعه في المعصية وتوبته منها لدفع ملامة موسى[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في قصيدته التائية في القدر:

وحُجّةُ مُحتج بتقدير ربه ... يزيد عذاباً كاحتجاج مريضه

«وذلك؛ لأنه عمل في الحقيقة جرمين بل ثلاثة: أحدها: فعله للذنب. ثانياً: احتجاجُهُ عليه بالقدر، وهو كذب، فإن مضمون الاحتجاج بالقدر يعني: أن الله اضطره وألجأه إليه وأكرهه عليه وهو لا يريد الذنب، وهذا كذب صريح فإن الله مكنه من الترك، بل فتح له كلَّ بابٍ يصدُّهُ عن الذنب، وقد أبت نفسُهُ الأمارة بالسوء إلا أن توقعه في الذنب فالملام عليه لا على ربه. ثالثاً: أنه بهذا الاعتذار تمهد لنفسه الإصرار على الذنوب والإقامة على ما يسخط علام الغيوب، فإن هذا الاعتذار يهون عليه كل ذنب كما هو مشاهد»[2].

المسألة الحادية عشرة: معنى الهدى والضلال في القرآن والسنة.

وردت النصوص بإثبات الهداية لمن شاء الله هدايته والإضلال لمن شاء إضلاله. قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾[3]. ووردت النصوص أيضاً بإضافة الهدى والضلال للعباد. قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ﴾[4].

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٣١٩)، شفاء العليل (١/ ٩٣-٩٥).

(٢) الدرة البهية، شرح القصيدة التائية للشيخ عبدالرحمن السعدي (٦٢).

(٣) سورة المدثر، الآية: ٣١.

(٤) سورة يونس، الآية: ١٠٨.

ومعتقد أهل السنة في ذلك: أن الهداية والإضلال فعل الله جل وعلا، والاهتداء والضلال فعل العبد. وأن المراد بالهداية في حقه تعالى: بيانه جل وعلا الحق وإرشاده له، وتوفيقه وتسديده من شاء من خلقه إليه.

والمراد بالإضلال في حقه تعالى: إضلاله جل وعلا من شاء من خلقه: بأن يكلهم إلى أنفسهم ولا يعينهم على الخير فيضلون فيعاقبهم بجنس عملهم.

والمراد بالاهتداء والضلال في حق العبد: أنه فاعل الهدى والضلال والطاعة والعصيان على الحقيقة، وليس فاعل ذلك أحداً غيره [(١)].

يقول ابن القيم – رحمه الله – في شفاء العليل (ص٦٥): «وقد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبه المنزلة عليهم على أنه سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأنه من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأن الهدى والإضلال بيده لا بيد العبد وأنَّ العبد هو الضال أو المهتدي، فالهدايةُ والإضلال فعلُهُ سبُحانه وقدرُه، والاهتداء والضلال فعلُ العبدِ وكسبه».

المسألة الثانية عشرة: دل الكتاب والسنة والفطرة والعقل والحس على أنَّ الدُعاء سببٌ من الأسباب وأنَّ له تأثيراً في المطلوب والمسؤول كسائر الأسباب المقدرة والمشروعة فلا منافاةَ بينهُ وبين القدر.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٧١٢): «وإذا أراد الله بعبدٍ خيراً ألهمه دُعاءه والاستعانة به، وجعل

(١) انظر: الانتصار للعمراني (١/ ٢٧٦)، مدارج السالكين (١/ ٤١٣)، لوامع الأنوار البهية (١/ ٣٣٤).



استعانته ودعاءه سبباً للخير الذي قضاه له».

وقال في شرح الطحاوية (٢/ ٦٨٠): «الذي عليه أكثر الخلق من المسلمين وسائر أهل الملل وغيرهم أن الدعاء من أقوى الأسباب في جلب المنافع، ودفع المضار».

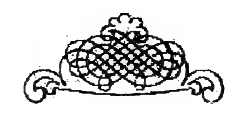
وأما ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿٣٩﴾﴾[1]: «فالمراد به المكتوب عند الملائكة، وأما اللوح المحفوظ فلا يقع فيه محوٌ ولا إثبات»، وهو المراد بأم الكتاب في الآية.

وأما زيادة العمر بالبر والصلة: فقد تواترت الأحاديث النبوية في ذلك، حيث وردت أحاديثها عن سبعةٍ وعشرين صحابياً، منها حديث أنس بن مالك – رضي الله عنه – أن النبي ﷺ قال: «**من أحب أن يُبسط له في رزقه ويُنسأ في أثره فليصل رحمه**»[2] . فهذه الزيادة حقيقية يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٤/ ٤٩٠-٤٩١): «والجواب المحقق أن الله يكتب للعبد أجلاً في صحف الملائكة، فإذا وَصَلَ رَحِمَهُ زاد في المكتوب، وإن عمل ما يوجب النقص نقص من ذلك المكتوب»ا.هـ.



(١) سورة الرعد، الآية: ٣٩.

(٢) متفق عليه.



الإيمان تعريفه عند أهل السنة

قال المصنف – رحمه الله: «فصل والإيمان قولٌ باللسان وعملٌ بالأركان، وعقدٌ بالجنان، يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان».

شرع المصنِّف – رحمه الله – في ذكر معتقد أهل السنة والجماعة أتباع السلف في مسألة الإيمان وما يتبعها من مسائل الأسماء والأحكام، وتحت هذه الجملة من كلامه المسائل التالية:

المسألة الأولى: تعريف الإيمان لغة وشرعاً.

أما لغة: فهو الإقرار والتصديق الجازم الذي يتبعه عملٌ يأمن معه المؤمن العقوبة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في الصارم المسلول (ص٥١٩): «إن الإيمان ليس مجرد التصديق وإنما هو الإقرار والطمأنينة، وذلك؛ لأن التصديق إنما يعرض للخبر فقط، فأمَّا الأمرُ فليس فيه تصديقٌ من حيث هو أمر، وكلام الله خبرٌ وأمر. فالخبرُ يستوجبُ تصديقَ المخُبر، والأمرُ يستوجبُ الانقيادَ لَهُ والاستسلام، وهو عملٌ في القلب، جِماعُهُ: الخضوعُ والانقياد، فقد حصل أصلُ الإيمان في القلب، وهو الطمأنينةُ والإقرارُ، فإنَّ اشتقاقهُ من الأمن الذي هو القرار والطمأنينة، وذلك إنما يحصل إذا



استقر في القلب التصديق والانقياد» «وقال ابن القيم في كتابه: الصلاة (ص٥٤): «فإن الإيمان ليس مُجُرَّد التصديق، وإنما هو التصديق المستلزم للطاعة والانقياد». ويقول ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٧/ ٦٣٨-٦٣٩): «ومعلومٌ أنَّ الإيمانَ هو الإقرار، لا مُجُرّدُ التصديق والإقرار ضمن قول القلب الذي هو التصديق، وعمل القلب الذي هو الانقياد: تصديق الرسول فيما أخبر، والانقياد له فيما أمر».

المسألة الثانية: «تعريف الإيمان شرعاً: هو حقيقةٌ مركبةٌ من اعتقاد القلب، وقول اللسان، وعمل الجوارح».

والأدلة على ذلك متظافرةٌ من الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ [1]، أي صلاتكم إلى بيت المقدس، فسمَّى الصلاة إيماناً وهي عملٌ ظاهر فدلَّ هذا على دخول العمل في مُسمى الإيمان [2].

وقوله جل وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْۛ وَمِنَ

(١) سورة البقرة، الآية: ١٤٣.

(٢) قال إسحاق: وقال يحيى بن آدم: الوضوء نصف الإيمان، يعني: نصف الصلاة؛ لأن الله سمى الصلاة إيماناً، قال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ (سورة البقرة: ١٤٣)، يعني: صلاتكم. وقال النبي ﷺ: «لا تقبل صلاة إلا بطهور»، فالطهور نصف الإيمان على هذا المعنى، إذا كانت الصلاة لا تتم إلا به. انظر: تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر المروزي، (ص٢٨٩).

ٱلَّذِينَ هَادُواْۛ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوۡمٍ ءَاخَرِينَ لَمۡ يَأۡتُوكَۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦۖ يَقُولُونَ إِنۡ أُوتِيتُمۡ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمۡ تُؤۡتَوۡهُ فَٱحۡذَرُواْۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ فَلَن تَمۡلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔاۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡۚ لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾ [(١)].

ومن السنة: قوله ﷺ: «**الإيمان بضعٌ وسبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبةٌ من الإيمان**» [(٢)].

قال الحافظ ابن حجر في الفتح (١/ ٥٢): فهذه الشعب تتفرع من أعمال القلب، وأعمال اللسان، وأعمال البدن.

وأمَّا الإجماع: فقد أجمعَ سلفُ الأُمَّة وأئمّتُها على أنَّ الإيمانَ اعتقادٌ وقولٌ وعمل. يقول الإمام الشافعي – رحمه الله: «كان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممّن أدركنا: أنَّ الإيمانَ قولٌ وعملٌ ونية لا يجزئُ واحدٌ من الثلاثةِ عن الآخر» [(١)].

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤١.

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه.

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للإمام اللالكائي (٥/ ٨٨٦).



وقد حكى الإجماع على ذلك غيرُ واحدٍ من أهل العلم منهم: وكيع بن الجرَّاح [(١)] وأبو عبيد القاسم بن سّلام [(٢)]، والبخاري [(٣)]، والبغوي [(٤)] وابن عبدالبر [(٥)] –رحمهم الله.

المسألة الثالثة: شرح تعريف الإيمان:

١. قولنا: «اعتقاد القلب»، يتضمن قول القلب وعمَلهُ، فأَّما قولُ القلب: فهو الاعتقادُ والتصديق، فلا بُدَّ من تصديق الرسل – عليهم الصلاة والسلام – فيما أخبرُوا به، وأمَّا عملُ القلب فمثلُ: الإخلاص والحب والخوف، والانقياد والتوكل وغيرها من أعمال القلوب.

٢. وقولنا: «وقولٌ باللسان»: نريد به النطق بالشهادتين والإقرار بلوازمها.

٣. وقولنا: «وعملٌ بالجوارح»: العمل قسمان: عمل القلب، وهونيتّهُ وإخلاصهُ، وعملُ الجوارح: وهو ما لا يؤدَّى إلاَّ بها مثلُ: الصلاة والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول ابن القيم في كتابه: «الصلاة»: (ص٥٤): «وهاهنا أصلٌ آخر،

---

(١) انظر: كتاب الإيمان للعدني (ص٩٦).

(٢) انظر: الإيمان له (ص٦٦).

(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٥/ ٨٨٦).

(٤) انظر: شرح السنة (١/ ٣٨-٣٩).

(٥) انظر: التمهيد (٩/ ٢٣٨).



وهو أنَّ حقيقةَ الإيمان مُركَّبةٌ من قولٍ وعمل. والقولُ قسمان: قولُ القلب، وهو الاعتقاد، وقولُ اللسان، وهو التكلُّمُ بكلمة الإسلام.

والعملُ قسمان: عملُ القلب، وهونيّتهُ وإخلاصُهُ، وعمل الجوارح فإذا زالت هذه الأربعة، زال الإيمان بكماله، وإذا زال تصديق القلب لم تنفع بقية الأجزاء، فإنَّ تصديق القلب شرطٌ في اعتقادها وكونها نافعةً، وإذا زال عمل القلب مع اعتقاد الصدق فهذا موضع المعركة بين المرجئة وأهل السنة، فأهل السنة مجمعوُنَ على زوالِ الإيمان، وأنَّهُ لا ينفع التصديق مع انتفاء عمل القلب، وهو محبته وانقياده، وإذا كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب، فغير مستنكرٍ أن يزول بزوال أعظم أعمال الجوارح»ا.هـ.

المسألة الرابعة: منشأ الخلاف بين الطوائف في مسألة الإيمان والتكفير؟ الأصل الذي نشأ بسببه النزاع في الإيمان مسألتان:

١)هل الإيمان كلٌّ لا يتجزأ إذا زال جزءٌ منه زال باقيه؟

قال شيخ الإسلام كما في مجموع الفتاوى (٧/ ٥١١): «وجماع شبهتهم في ذلك أن الحقيقة المركَّبة تزول بزوال بعض أجزائها كالعشرة فإنه إذا زال بعضها لم تبق عشرة».

ويقول أيضاً: «وأصل نزاع هذه الفرق» في الإيمان من الخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية، أنهم جعلوا الإيمان شيئاً واحداً إذا زال بعضهُ زالَ جميعهُ، وإذا ثبت بعضهُ ثبتَ جميعهُ، فلم يقولُوا بذهاب بعضه



وبقاء بعضه»[1].

٢)قولهم: إنّهُ لا يجتمعُ في الإنسان طاعةٌ ومعصية، وإيمانٌ وكفر، وإسلامٌ ونفاق، بل إذا وُجدَ أحدُهما انتفى الآخر، وهذا بناءً على الأصل الأول الفاسد الذي أصّلُوه، يقول شيخ الإسلام في هذه المسألة: «وطوائفُ أهلِ الأهواء من الخوارج والمعتزلة والجهمية والمرجئة يقولون: إنَه لا يجتمع في العبد إيمانٌ ونفاق، ومنهم من يدعي الإجماع على ذلك، وقد ذكر أبو الحسن في بعض كتبه الإجماع على ذلك، ومن هنا غلطوا فيه وخالفوا فيه الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين لهم بإحسان مع مخالفة صريح المعقول»[2].

ولا ريبة أن معتقد أهل السنة أن الإيمان له شعبٌ متعددة، كما أخبر بذلك النبي ﷺ في حديث شعب الإيمان، وهذه الشعب منها ما يزول الإيمان بزوالها كشعبة الشهادة، ومنها ما لا يزول بزوالها كترك إماطة الأذى عن الطريق وبينهما شعب متفاوتة، وإذا تقررَّ أنَّ الإيمانَ شعبٌ متعددة، وأنَّهُ قابلٌ للتبعيض والتجزئة، فإنّهُ يمكنُ اجتماعُ إيمانٍ وكفرٍ غير ناقل عن الملة في الشخص الواحد؛ لأنَّ الإيمان مراتب، ومن أدلة أهل

---

(١) مجموع الفتاوى: (٧/ ٥١٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٥٣)، وفي الطبعة المحققة للإيمان الأوسط: (٣٨٣).

السنة والجماعة على ذلك:

١)قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ ﴾ [١]. فسماهم مؤمنين مع وجود الاقتتال، والقتال كبيرةٌ من الكبائر، فلم يُسلب الإيمان بوجود الاقتتال.

٢)وقوله ﷺ: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**» فدلَّت هذه النصوص بمجموعها على اجتماع الإيمان والكفر الأصغر في المسلم.

٣)قوله ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن**» [٢]. والزنا والسرقة من الكبائر، فهو حين فعل هذه الكبيرة فليس بمؤمن، فيبقى عليه اسم الإسلام إلى تركه هذه الكبيرة يرجعُ إليه اسم الإيمان، وقد جاء ذلك في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «**إذا زنى الرجل خرج منه الإيمان، وكان عليه كالظلة، فإذا انقلع رجع إليه الإيمان**». رواه أبو داود في سننه (٥/ ٦٦) وابن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (٣٢٧)، وهذا يدلُّ على أن اسم الإيمان يبقى على فاعل الكبيرة، وعلى من حصل منه الفسوق؛ لأنه حين الزنى لا يكون معه من الإيمان إلا الحد الأدنى، حيث أتت هذه الكبيرة فرفعت معظم الإيمان، ولم يبق معه إلا ما يجعله في دائرة الإسلام فإذا ترك هذه الكبيرة وراجع نفسه، رجع إليه الإيمان.

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ٩.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٢٤٧٥)، ومسلم (٥٧) من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه.



وهذا بخلاف المداوم على تلك الكبائر، كشرب الخمر والسرقة والزنا، فإنه يُسلبُ عنه اسم الإيمان، ويبقى عليه اسم الإسلام، ما لم يستحل تلك الأمور أي: يرى ويعتقد أنها حلال فهنا ينفي عنه اسم الإسلام أصلاً؛ لأنه يكون خارجاً من دائرة الإسلام بالكلية كافراً بالله جل وعلا، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وبهذا يتبين أن الشارع ينفي اسم الإيمان عن الشخص، لانتفاء كماله الواجب، وإن كان معه بعض أجزائه، كما قال لا يزني الزاني وهو مؤمن، ولا يشرف السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»، وبهذا يتبين أن الرجل قد يكون مسلماً، لها مؤمناً، ولا منافقاً مطلقاً، بل يكون معه أصل الإيمان دون حقيقته الواجبة»[1] .

يقول شيخ الإسلام في شرح الأصبهانية (ص٦٧٣): «وأمَّا أئمة السنة والجماعة فعلى إثبات التبعيض في الاسم والحكم، فيكون مع الرجل بعض الإيمان لا كُلُّه، ويثبتُ له من حكِم أهِل الإيمان وثوابهم بحسب ما معه، كما يثبت له من العقاب بحسب ما عليه، وولاية الله بحسب إيمان العبد وتقواه، فيكونُ مع العبدِ من ولاية الله بحسب ما معه من الإيمان والتقوى».

المسألة الخامسة: أقوال الناس في تعريف الإيمان:

انقسمت الطوائف في تعريف الإيمان إلى مذاهب متعددة:

---

(١) الإيمان الأوسط (٤٠٦).

أولاً: الذين قالوا: «إنه بالقلب واللسان والجوارح» طائفتان:

أ- الذين قالوا: إن الإيمان فعلُ كل واجب وتركُ كل مُحرَّم، ويذهبُ الإيمان كلُّه بتركِ الواجب أو فعلِ الكبيرة، وهم:

١) الخوارج ومرتكب الكبيرة عندهم كافر [١].

٢) المعتزلة: ومرتكب الكبيرة عندهم في منزلةٍ بين منزلتين لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن، وإنّما يُسَمّى: «فاسقاً» فله منزلةٌ بينهما [٢].

ب- الذين قالوا: الإيمان قولٌ وعمل، وكل طاعةٍ هي شعبةٌ من الإيمان أو جزءٌ منه، والإيمانُ يكْمُلُ باستكمال شُعبه وينقصُ بنقصِها. ولكن منها ما يذهبُ الإيمانُ كُلُّه بذهابه، ومنها ما ينقص بذهابه.

- فمن شعب الإيمان أصولٌ لا يتحقق إلا بها، ولا يستحقُّ مُدّعيه مُطلق الاسم بدونها.
- ومنها واجباتٌ لا يستحقُّ الاسمَ المُطلقَ بدونِها.
- ومنها كمالاتٌ يرتقي صاحُبها إلى أعلى درجاته. وتفصيل هذا كُلِّه حسب النُصوص، وهُم أهلُ السنّة والجماعة.

ثانياً: الذين قالوا: «إنه يكون بالقلب واللسان فقط»: طائفتان:

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ١٦٨)، الملل والنحل للشهرستاني (ص١١٥).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص٤٧١).



أ- مرجئة الفقهاء «الأحناف»، وهم يُدخلون أعمال القلب، وهو قولُ بعضِ قُدماءِ المُرجئِة الفُقهاء.

ب- الذين لا يدخلون أعمال القلب، وقد تطوَّر بهم الأمر إلى إخراج قول اللسان أيضاً من الإيمان وجعلُوهُ علامةً فقط؛ وهم عامَّةُ الحنفيّة (الماتريدية).

ثالثاً: الذين قالوا: «إنه يكون بالقلب فقط»، ثلاث طوائف:

أ- الذين يقولون: هو (المعرفة فقط): وهو الجهم بن صفوان جاء في كتاب الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٨٨). «ومنها قوله[١]: من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده؛ لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد، فهو مؤمن».

ب- الذين قالوا: هو التصديق فقط وهم الأشعرية والماتريدية فقط. قال الآمديُّ في غاية المرام (ص٣٠٩-٣١٠): «وأما الإيمان في عُرف استعمال أهل الحق من المتكلمين عبارةٌ عن التصديق بالله وصفاته وما جاءت به أنبياؤهُ ورسالاته، فمن وفّقَهُ اللهُ لهذا التصديق وأَرَشدهُ إلى هذا التحقيق فهو المؤمنُ الحقّ عند الله وعند الخلق». وقال الإيجي في كتابه المواقف: «وأمَّا في الشرع وهو مُتعلَّقُ ما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا: التصديق للرسول فيما عُلم مجيئهُ به ضرورةً فتفصيلاً فيما عُلم تفصيلاً

(١) أي: الجهم بن صفوان.



وإجمالاً فيما عُلم إجمالاً»[1].

وفي تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي الماتريدي (٢/ ٧٩٩): وقال بعضهم: هو التصديق بالقلب. وإليه ذهب الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي»[2].

جـ- الذين يُدخلُونَ فيه أعمال القلب جميعاً وهم سائر فرق المرجئة كاليونسية والتومنية[3].

فائدة: «الإرجاء على معنيين: أحدهما: بمعنى التأخير كما في قوله تعالى: ﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾، أي: أمهله وأخره.

والثاني إعطاء الرجاء. أمَّا إطلاقُ اسمِ المُرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد.

المسألة السادسة: هل الخلاف بين أهل السنة والجماعة ومرجئة الفقهاء خلافٌ لفظي أم حقيقيٌّ يترتَّبُ عليه آثار؟

---

(١) انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي (ص٣٨٤).

(٢) وجاء في كتاب المُسامرة في شرح المسايرة للكمال بن أبي شريف الماتريدي: «وأما مفهومه شرعاً، فقيل هو التصديق بالقلب فقط: أي قبول القلب وإذعانه لما عُلم بالضرورة أنَّهُ من دين محمدٍ ﷺ كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء، ووجوب الصلاة والزكاة وحُرمة الخمر .. والقولُ بأن مُسمى الإيمان هذا التصديق فقط هو المختار عند جمهور الأشاعرة وبه قال الماتريدي» (ص١٧٤).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين: (١/ ٢١٥ – ٢٢١-٢٢٢)، الفرق بين الفرق للبغدادي (ص٢٠٢-٢٠٣)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٤٠-١٤٤).



التحقيق في هذه المسألة: أنَّ الخلاف حقيقيٌّ ويترتَّبُ عليه آثار منها:

١) ما يتعلَّقُ بحقيقة الإيمان وتعريفه:

أ- إطلاق نصوص الإيمان على العمل أهو حقيقةٌ أم مجاز؟ فالسلف يقولون حقيقة وهؤلاء يقولون مجاز.

ب- إطلاق الإيمان على الفاسق، فالسلف لا يطلقونه على الفاسق إلا مقيداً، وهؤلاء بعكسهم، فالسلف يقولون: مؤمنٌ بإيمانه فاسقٌ بكبيرته، أو مؤمن ناقص الإيمان، وهؤلاء يقولون: مؤمن كامل الإيمان.

جـ- أهل السنة يقولون: يستثنى في الإيمان باعتبار، وهؤلاء يمنعون منه؛ لأنه شك؛ والمراد بالاستثناء في الإيمان: قول الرجل مجيباً لمن سأله: أمؤمنٌ أنت؟ فيقول: إن شاء الله، ونحوها من العبارات التي تُشعر بعدم القطع؛ وهذا جائز إذا أراد به عدم تحصيله الإيمانَ المُطلق، أو خوفاً من تزكية نفسه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الإيمان الأوسط: (الطبعة المحققة) (ص٣٤٩): «وخوف من خاف من السلف أن لا يُتقَّبل منه لخوفه ألا يكون أتى بالعمل على الوجه المأمور، لا على جهة الشك فيها بقلبه من التصديق».

وقال عن مرجئه الفقهاء (ص٣٧٣): ثم إن السلف والأئمة اشتدَّ إنكارهم على هؤلاء وتبديعهم وتغليظ القول فيهم».

د- مرجئة الفقهاء يقولون: يجوز أن يقول أحد إن إيماني كإيمان



جبريل، والسلف يقولون: لا يجوز هذا القول بحال.

٢) فيما يتعلق بالأحكام المترتبة على هذا الخلاف من الناحية العملية ويظهر فيما يلي:

أ- أنَّ قول مرجئة الفقهاء صار ذريعةً لإرجاء الجهميّة، بل أدَّى إلى ظُهور الفسق.

جاء في كتاب السنة لعبدالله بن الإمام أحمد (١/ ١٩٠) عن أبي بكر بن عياش: أَنَّهُ ذكر أبا حنيفة وأصحابه الذين يخاصمون فقال: كان مغيرة (أي: الضبي) يقول: «والله الذي لا إله إلا هو لأنا أخوف على الدين منهم من الفساق».

وقال حماد بن زيد حين سُئل عن أبي حنيفة: «إنما ذاك يُعرف بالخصومة في الإرجاء»[1].

ب- إخراج العمل من الإيمان بدعةٌ لم يعرفها السلف.

جـ- ترك جميع أعمال الجوارح بالكلية كالصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها من الواجبات، فمن تركها فلم يعمل قط فهو كافرٌ؛ لأَنَّهُ لم يأت بركن من أركان الإيمان وهو العمل، فهذا خارجٌ من اسم الإيمان عند أهل السنة، بخلاف مرجئة الفقهاء الذين يرونه مؤمناً.

المسألة السابعة: ترك جنس العمل بالكلية (ترك جميع أعمال

---

(١) السُنة لعبدالله بن أحمد (١/ ٢٠٣).

الجوارح): فالسلف مجمعون على كفر من ترك جميع أعمال الجوارح[1].

قال سفيان بن عيينة حين سُئل عن الإرجاء: «يقولون الإيمان قول، ونحن نقول: الإيمان قولٌ وعمل، والمرجئة أوجبُوا الجنَّةَ لمن شهد أن لا إله إلا الله مُصّراً بقلبه على ترك الفرائض، وسمّوا تركَ الفرائض ذنباً بمنزلةِ ركوب المحارم، وليس سواء؛ لأن ركوب المحارم من غير استحلال معصية، وترك الفرائض متعمداً من غير جهل ولا عذر هو كفر»[2].

وقال إسحاق بن راهويه: «غلت المرجئة حتى صار من قولهم: إنَّ قوماً يقولون: من ترك المكتوبات، وصوم رمضان، والزكاة، والحج، وعامَّة الفرائض من غير جُحودٍ لا نُكفّرهُ، يُرجى أمرهُ إلى الله بعد؛ إذ هو مُقرّ؛ فهؤلاء المرجئة الذين لا شكَّ فيهم»[1].

---

(١) ممن قرر مذهب المرجئة من المعاصرين الشيخ الألباني عفا الله عنه، يقول في السلسلة الصحيحة (١/ ١٣٠): «إن شهادة أن لا إله إلا الله تنجي قائلها من الخلود في النار يوم القيامة، ولو كان لا يقوم بشيء من أركان الإسلام الخمسة الأخرى، كالصلاة وغيرها».
وقال في حكم تارك الصلاة (٤٢): «فإن الأعمال الصالحة كلها شرط كمالٍ عند أهل السنة»، وأحال في الحاشية إلى كلام الحافظ ابن حجر في فتح الباري: (١/ ٤٦) قلت: وهذا عين ما قرره متأخروا الأشاعرة المرجئة في هذا الباب، فقد جاء في شرح البيجوري على الجوهرة عند كلامه على العمل (ص٤٥): «وهذا شرط كمالٍ على المختار عند أهل السنة (الأشاعرة)، فمن أتى بالعمل فقد حصَّل الكمال، ومن تركه فهو مؤمن، لكنَّهُ فوَّت على نفسه الكمال».

(٢) السنة لعبدالله بن أحمد (١/ ٣٤٧).

(١) فتح الباري لابن رجب (١/ ٢٥).

وقد سُئل سهل بن عبدالله الستري عن الإيمان ما هو؟ فقال: «هو قول ونيةٌ وسنة؛ لأنَّ الإيمان إذا كان قولاً بلا عمل فهو كفر»[(١)].

يقولُ شيخُ الإسلام ابن تيمية في شرح العمدة (٢/ ٨٦): «وأيضاً فإنَّ الإيمان عند أهلَ السنة والجماعة: قولٌ وعمل كما دلَّ عليه الكتابُ والسنة وأجمع عليه السلف، فالقول تصديق الرسول، والعمل تصديق القول، فإذا خلا العبد عن العمل بالكلية لم يكن مؤمناً»، وأيضاً: «فإن حقيقة الدين: هو الطاعة والانقياد، وذلك إنما يتم بالفعل، لا بالقول فقط، فمن لم يفعل لله شيئاً فما دان لله ديناً، ومن لا دين له فهو كافر».

وصرَّح – رحمه الله – في موضع آخر: بأن انتفاء أعمال الجوارح مع القدرة والعلم بها لا يكون إلا مع نفاقٍ في القلب وزندقةٍ لا مع إيمان صحيح فيقول: «ومن الممتنع أن يكون الرجل مؤمناً إيماناً ثابتاً في قلبه بأنَّ الله فرض عليه الصلاة والزكاة والصيام والحج ويعيش دهره لا يسجد لله سجدةً، ولا يصوم رمضان، ولا يؤدي لله زكاة، ولا يحجُّ إلى بيته، فهذا ممتنع، ولا يصدر هذا إلا مع نفاقٍ في القلب وزندقةٍ لا مع إيمان صحيح»[(٢)].

وقال أيضاً: «وقد تبين أن الدين لا بد فيه من قولٍ وعمل، وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمناً بالله ورسوله بقلبه، أو بقلبه ولسانه، ولم يُؤدِّ

---

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى (٢/ ٨١٤) رقم: «١١١٦».

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٦١٦).



واجباً ظاهراً، لا صلاة، ولا زكاة، ولا صيام ولا غير ذلك من الواجبات .. ومن قال بحصول الإيمان الواجب بدون فعل شيءٍ من الواجبات، كان مخطئاً خطئاً بيّناً، وهذه بدعةُ الإرجاء التي أعظم السلفُ والأئمة الكلامَ في أهلها وقالوا فيها من المقالات الغليظة ما هو معروف»[1].

المسألة الثامنة: الاستثناء في الإيمان: وقد تقدّمت الإشارةُ إليها، وهي قولُ الرجل مجيباً لمن سألَهُ: أمؤمنٌ أنت؟ فيقول: إن شاء الله ونحوها من العبارات التي تشعر بعدم القطع.

وتفصيل مذهب السلف في ذلك هو: إن أراد باستثنائه: الشك في إيمانه: مُنَع من الاستثناءِ بغير خلاف، وإن أراد باستثنائه: عدم تحصيله الإيمان المطلق، أو خوفاً من تزكية نفسه جاز له الاستثناء، والله أعلم.

المسألة التاسعة: الردُّ على الأشاعرة والماتريدية في دعواهم الباطلة: أنَّ الإيمان هو التصديق بالقلب من وجوه:

١- أن الإيمان في اللغة ليس هو مُجرد التصديق، بل هو الإقرار، والإقرار يتضمن الإخبار والالتزام. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله: «معلومٌ أن الإيمان هو الإقرار لا مُجرد التصديق، والإقرارُ يتضمن قول القلب الذي هو التصديق، وعمل القلب الذي هو الانقياد»[1].

٢- لو سلَّمنا جدلاً: أن الإيمان مجرد التصديق فإن الأعمال داخلةٌ في

---

(١) مجموع الفتاوى: (٧/ ٦٢١).

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٦٣٨).



مسماه، وذلك من وجهين:

• أن التصديق يكون بالأعمال أيضاً، ودليل ذلك: قوله ﷺ: «العينان تزنيان، وزناهما النظر، والأذن تزني، وزناها السمع» إلى أن قال: «والفرجُ يُصدِّق ذلك أو يكذبه» (١).

• أن يكون المراد به تصديقاً خاصاً دل عليه الشرع، وهو تصديقٌ يتضمن الاعتقاد والقول والعمل جميعاً.

٣- وأيضاً: فإن الإيمان لو كان مُجرد التصديق، فإن التصديق يلزمُ منهُ ضرورةً تحرُّك البدن بموجب ذلك من الأقوال والأعمال.

٤- أن القول بأن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط يلزم منه لوازم باطلة منها:

١- أن من لم ينطق بالشهادتين وهو مُصدَّقٌ بقلبه كأبي طالب وبعض أهل الكتاب من اليهود والنصارى يكونُ مؤمناً، وهؤلاء متفقٌ على كفرهم (٢).

• أن من صدَّق بقلبه ولم يعمل بجوارحه، فلم يُصلِّ ولم يصم ولم يزكِّ فهو مؤمنٌ؛ لبقاءِ أصلِ التصديق بقلبه وهذا باطل (١). يقول شيخ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج (٤/ ١٩٦٤)، ومسلم في كتاب القدر: (٤/ ٢٠٤٦)، من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: (٧/ ٥٨٣).

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٥٨٣)، (٧/ ٦٢١).



الإسلام: «ويلزم المرجئة .. أن من صدَّق بقلبه ثم أتى ناقضاً من نواقض الإسلام القولية أو العملية فإنه لا يكفر، بل يكون مؤمناً؛ لبقاء أصل التصديق في قلبه وهذا من أفسد اللوازم.

وفي تقرير ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «يلزمهم (أي: المرجئة) أن من سجد للصليب والأوثان طوعاً، وألقى المصحف في الحُش عمداً، وقتل كل من رآه يُصلي، وسفك دم كل من رآه يحج البيت، وفعل ما فعلته القرامطة بالمسلمين، يجوز أن يكون مع ذلك مؤمناً ولياً لله؛ لأن الإيمان الباطن إما أن يكون منافياً لهذه الأمور، وإما ألا يكون منافياً. فإن لم يكن منافياً لها أمكن وجودها معه، فلا يكون وجودها دالاً على عدم الإيمان الباطن. وإن كان منافياً للإيمان الباطن كان ترك هذه من موجب الإيمان ومقتضاه ولازمه، فلا يكون مؤمناً في الباطن الإيمان الواجب إلا من ترك هذه الأمور، فمن لم يترك دل ذلك على فساد إيمانه الباطن»[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ويلزم المرجئة أنهم قالوا: إن العبد قد يكون مؤمناً تامَّ الإيمان، إيمانه مثل إيمان الأنبياء والصديقين ولو لم يعمل خيراً لا صلاة ولا صلة ولا صدق حديث، ولم يدع كبيرة إلا ركبها، فيكون الرجل عندهم .. وهو مصرٌّ على دوام الكذب والخيانة ونقض العهود، لا سجد لله سجدة، ولا يؤدي أمانةً، ولا يدع ما يقدر

(١) الإيمان الأوسط (٤٩٤-٤٩٥).

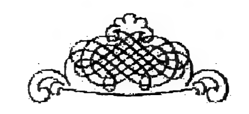


عليه من كذبٍ وظلمٍ وفاحشةٍ إلا فعلها، وهو مع ذلك مؤمن تام الإيمان، إيمانه مثل إيمان الأنبياء، وهذا يلزم كل من لم يقل إن الأعمال الظاهرة من لوازم الإيمان الباطن»[1].



(١) الإيمان الأوسط (٤٩٤)، ط. المحققة.





الغيبيات

قال المصنف – رحمه الله: «ويجب الإيمان بكل ما أخبر به النبي ﷺ وصحَّ به النقل عنه فيما شاهدنَاهُ أو غابَ عنَّا نعلمُ أنَّهُ حقٌّ وصدق»:

شرع – رحمه الله – في تقرير مُعتقدِ أهلِ السُنّة والجماعة في المسائل الغيبية إذ من أصولهم فيها: التصديق والتسليم للنصوص من القرآن والسنة دون الدخول في حقيقة المعنى، فلا يردونه بالعقل ولا يُحرّفُون في دلالته، بل يؤمنون بظواهر هذه الألفاظ كما جاءت دون الخوض في كيفيّتها؛ لأنَّ هذا لا تدركُهُ عقُولُنا ولا أفكارُنا، وإنّما مبناهُ على التسليم والتصديق لخبرِ الله ورسُوله وتحتَ كلامِ المصنف المسائل التالية:

المسألةُ الأُولَى: من قواعد أهل السُنَّة في الغيبيّات: أنَّ الأصلَ فيها التوقيف ويُرادُ بذلك أمران:

١) أنه ليس للعقل مجالٌ فيها أبداً.

٢) أنها ليست محلاً لاجتهاد العلماء، ولا تقبل آراؤهم فيها، وإنما يؤخذ إثبات تفصيلها من الكتاب والسنة.

يقول الإمام الشافعي: «متى رويتُ عن رسول الله ﷺ حديثاً ولم



آخذ به فأشهدكم أن عقلي قد ذهب»[1].

وقد ذكر الله جل وعلا الإيمان بالغيب وأوضح منزلته من الدين ببيان أنه أول صفات المتقين الموعدين بالفلاح فقال: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[2].

يقول الشيخ السعدي في تفسيره على هذه الآية: «وليس الشأن في الإيمان بالأشياء المشاهدة بالحس، فإنّه لا يتميّزُ بها المسلم من الكافر، إنّما الشأنُ في الإيمان بالغيب الذي لم نرهُ ولم نُشاهده، وإنّما نؤمنُ به لخبر الله وخبر رسُولِه، فهذا الإيمان الذي يُميِّزُ به المسلم من الكافر؛ لأنَّهَ تصديقٌ مجرَّدٌ لله ورسوله»[3].

المسألة الثانية: الغيب في اللغة: مصدر من غاب، ومعانيه تدور حول الخفاء والاستتار وما بطن من الأمر؛ بحيث لا تدركه الحواس[4].

وشرعاً: عُرف بعدِّة تعريفات منها:

١)ما قاله الزجَّاج في تفسير أسماء الله الحسنى (١/ ٧٢): معنى قوله: «بالغيب»: «ما غاب عنهم مما أخبرهم النبي ﷺ من أمر الغيب والنشور والقيامة، وكل ما غاب عنهم مما أنبأهم به فهو غيب».

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٤٧٤).

(٢) سورة البقرة، الآيتان: ١، ٢.

(٣) (ص٤٠) الطبعة المحققة.

(٤) لسان العرب (١/ ٦٥٤)، تاج العروس للزبيدي: (٣/ ٥٠١).



٢)وقالَ ابنُ العربي في أحكام القرآن (١/ ٨): الغيبُ: «حقيقته ما غاب عن الحواسّ فما يوُصَلُ إليه بالخبر دون النظر».

٣)وقال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٣٣): «الغيب الذي نُؤمن به وأخبرت به الرسل من الأُمورِ العامة، يَدْخلُ في ذلك: الإيمان بالله وأسمائه وصفاته وملائكته والجنة والنار».

وقولُ المُصنّف – رحمَهُ الله: «صحَّ به النقل عنه»: أي صحَّ به السند إلى رسول الله ﷺ، فالأمور الغيبية لا تثبت إلا بدليل صحيح سواءٌ كانت الأدلة متواترةً أو آحاداً ثم، مثَّل المصنف – رحمه الله – بأمثلةٍ لتلك الغيبيات فمنها: «مثل حديث الإسراء والمعراج وكان يقظةً لا مناماً .. ».

فالإسراء: هو المشي في الليل، سرى أي: مشى في الليل، وأسرى أي: مشى ليلاً.

والمعراج: مفعال من العروج، وهو اسمٌ للآلة التي عرج بها ﷺ، فالإسراء: هو الانتقال ليلاً من مكة إلى بيت المقدس، وكان على دابةٍ بين البغل وبين الحمار تسمى (البُراق)، والعروج إلى السماء كان على آلةٍ، على سُلَّمٍ خاص وهو المعراج. فما جاء فيه يصدق دون تعرُّضٍ للعقل فيه.

ومما يدل على أن الإسراء بجسده في اليقظة: قوله تعالى: ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ﴾[1]،

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١.

والعبد: عبارةٌ عن مجموع الجسد والروح، كما أن الإنسان اسمٌ لمجموع الجسد والروح، هذا هو المعروف عند الإطلاق، فيكون الإسراء بهذا المجموع.

فإن قيل: ما الحكمةُ في الإسراء إلى بيت المقدس أولاً؟ فيقال: إن ذلك إظهارٌ لصدق دعوى الرسول ﷺ في المعراج حين سألته قريش عن نعت بيت المقدس فنعته لهم وأخبرهم عن عيرهم التي مرَّ عليها في طريقه، ولو كان عُرُوجُه إلى السماء من مكة لما حصل ذلك، إذ لا يمكنُ اطّلاعُهم على ما في السماء لو أخبرهم عنه، وقد اطلعوا على بيت المقدس فأخبرهم بنعته.

قال: ومن ذلك: «أن ملك الموت لما جاء إلى موسى –عليه السلام– ليقبض روحه لطمه ففقأ عينه، فرجع إلى ربه فردَّ عليه عينه»: أي: ومن الأخبار التي يجب التصديق بها: قصة موسى مع ملك الموت حين جاءه ملك الموت في صورة رجلٍ ابتلاءً وامتحاناً، فأخبره أنه سيقبض روحه وهو في صورة رجل فلطمه موسى.

وقد أوردَ بعضُ أتباعِ المدرسة العقلية المعاصرة [1] على هذا الحديث بعض الإشكالات منها:

---

(١) وهم المعتزلةُ المعاصرون ومنهم حسن الترابي ومحمد الغزالي وفهي هويدي ود. سليم العـواو محمد عمارة ويوسف القرضاوي. وهذه الشبهة أوردها المعتزلي محمد الغزالي في كتابه: «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» (ص٢٦-٢٩).



الإشكال الأول: كيف يليق بموسى أن يفقأ عين ملك الموت، مع أنه لو فقأ أحدُنا عين واحدٍ من عامة الناس لعُدَّ فاسقاً باغياً، فما بال من فقأ عينَ ملكٍ مُقرَّب؟

فالجواب: أن يقال: إنّ موسى ما كان يعلم أنَّه ملكُ الموت، وأنَّ الله بعثَهُ إليه بل ظنَّ أنَّهُ إنسيٌّ يريدُ العدوان عليه، فرأى أن الدفاع عن نفسه جائزٌ أو واجب، بدليل أن ملك الموت رجع إلى الله وقال: «أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت»، فردَّ اللهُ عليه عينه، ثم قال له: «اذهب إليه فقل له يضع يده على جلد ثورٍ فما أصابت من جلد الثور فله بكل شعرة سنةٌ يعيشها»، فجاء إلى موسى مرةً ثانية، وأخبره بما قال الله جل وعلا فقال: «وبعد ذلك» قال: الموت، قال: إذاً الآن يا رب». يعني ما دام أنه لا بد من الموت فمن الآن يا رب، فقبض روحه -عليه الصلاة والسلام- يوم علم أنه ملك الموت وأنه رسول الله إليه.

الإشكال الثاني: هذا الحديث يعارض قوله -عليه الصلاة والسلام: «ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه»، من جهة أن موسى -عليه السلام- لم يرد الموت[1].

يقال في الردَّ على هذه الشبهة كراهية الموتِ جبلةٌ في كل إنسان، ولهذا لما ذكر رسول الله ﷺ في حديث عائشة وأبي هريرة - رضي الله عنهما: «**من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه**» قال له الصحابة: يا رسول الله:

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (ص٢٦-٢٧).



أكراهية الموت؟ فكلُّنا يكره الموت فقال: «ليس ذلك، ولكن المؤمن إذا حَضَر بُشِّرَ برحمة الله ورضوانه وجنته فأحب لقاء الله فأحب الله لقاءه، وإن الكافر إذا حضر بُشِّرَ بسخط الله وعذابه وناره فكره لقاء الله وكره الله لقاءه» [1].



---

(١) متفق عليه.





أشراط الساعة وعذاب القبر

قال المُصنِّف - رحمَهُ الله: «ومن ذلكَ أنَّ أشراطَ الساعة، مثلُ خروج الدجال، ونزول عيسى بن مريم - عليه السلام - فيقتله، وخروج يأجوج ومأجوج، وخروج الدابة، وطلوع الشمس من مغربها، وأشباه ذلك مما صحَّ به النقل، وعذابُ القبر ونعيمه حق، وقد استعاذ النبيُّ ﷺ منه، وأقرَّبه في كلِّ صلاةٍ، وفتنة القبر حق، وسؤال منكرٍ ونكير حق».

وتحت هذه الجملة من كلام المصنف المسائل التالية:

المسألة الأولى: أشراط الساعة: هي علاماتها الدالة على قربها، وتنقسم هذه الأشراط إلى قسمين:

١- أشراطٌ صغرى: وهي التي تتقدُّم الساعة بأزمان متطاولة، وتكونُ من نوع المعتاد، كقبض، العلم وظُهور الجهل، وشرب الخمر، وانتشار الزنا، وقد يظهر بعضها مصاحباً للأشراط الكبرى أو بعدها.

٢- أشراطٌ كبرى: وهي الأمور العظام التي تظهر قرب قيام الساعة، وتكون غير معتادة الوقوع؛ كظهور الدجال، ونزول عيسى -



عليه السلام – وخروج يأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس من مغربها[1] .

وقسَّم بعض العلماء أشراطَ الساعِة من حيثُ ظهورُها إلى ثلاثة أقسام:

١)قسمٌ ظهر وانقضى كبعثة نبينا محمد ﷺ وموته، ومنها: خروج نار في الحجاز أضاءت منها أعناق الإبل ببُصْرى في الشام.

٢)قسمٌ ظهر ولم ينقض بل لا يزال يتتابع ويكثر ومنها: قوله ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى يكون أسعد الناس بالدنيا لكع ابن لكع» [2] ، والمعنى: لا تقوم الناس حتى يكون اللئامُ والحمقى ونحوهُم رؤساء الناس، ومنها: اتباع سنن اليهود والنصارى وتقليدُهم والتشبُّه بهم، فقد جاء في الصحيحين عن أبي هريرة – رضي الله عنه – مرفوعاً: «لا تقوم الساعة حتى تأخذ أُمّتي بأخذ القرون قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع». فقيل: يا رسول الله، كفّار الرُّوم؟ فقال: «**ومن الناس إلاّ أُولِّئك**»؟. ومنها: ضياع الأمانة؛ لحديث: «**إذا ضُيّعت الأمانة فانتظر الساعة**». قال: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: «**إذا أُسندَ الأمر إلى غير أهله، فانتظر الساعة**». ومنها: انتشار الزنا: لحديث أنس في الصحيحين مرفوعاً: «إن من أشراط الساعة . فذكر منها: ويظهر الزنا»، ومنها: انتشار الرِّبا بين

(١) انظر التذكرة للقرطبي (٦٢٤)، فتح الباري: (١٣/ ٤٨٥)، التصريح بما تواتر في نزول المسيح للكشميري (ص٩).

(٢) رواه أحمد والترمذي من حديث حذيفة.



النَّاس وعدُم المبالاةِ بأكل الحرام كما في البخاري عن أبي هريرة مرفوعاً: «**ليأتين على الناس زمانٌ لا يبالي المرء بما أخذ المال، أمن حلال أم من حرام**» وهذان القسمان من أشراط الساعة الصغرى.

٣)قسمٌ لم يظهر إلى الآن: ويشتركُ فيه بعض الأشراط الصغرى والأشراط الكبرى: وهي العلامات العظام التي تعقبها القيامة، فمن الصغرى التي لم تقع: كلام السباع والجمادات للإنس وإخباره بما حدث في غيابه، فقد جاء في مسند الإمام أحمد من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – مرفوعاً: «**قد أوشك الرجل أن يخرج فلا يرجع حتى تحدِّثه نعلاه وسوطه ما أحدث أهلُهُ بعدَهُ**»، ومن ذلك: تمنّي الموت من شدّة البلاء وكثرة الفتن وتغيُّر الأحوال وتبديل الشريعة؛ ففي البخاري عن أبي هريرة مرفوعاً: «**لا تقوم الساعة حتى يمَّر الرجل بقبر الرجل فيقول: يا ليتني مكانه**»

ملاحظة: ليس كلُّ ما أخبر عنُه – عليه الصلاة والسلام – بكونه من علامات الساعة يكونُ مُحرَّماً مثلُ تطاول الرِّعاء في البُنيان.

وأما الأشراط الكبرى: فإذا ظهر أول علامات الساعة الكبرى تتابعت الآيات كتتابع الخرز في النظام يتبع بعضها بعضاً، وهي على ما يلي:

١ – خروج المهدي: وهو محمد بن عبدالله من أهل بيت النبي ﷺ من ولد الحسن بن علي، يخرج في آخر الزمان، وقد امتلأت الأرض جوراً



وظلماً فيملؤها قسطاً وعدلاً، وقد تواترت الأحاديث في خروجه تواتراً معنوياً، نقل ذلك البرزنجي في كتابه: الإشاعة لأشراط الساعة (ص١١٢) والسفاريني في لوامع الأنوار (٢/ ٨٤) وقال: «وقد كثرت بخروجه الروايات، حتى بلغت حدَّ التواتر المعنوي، وشاع ذلك بين علماء السنة، حتى عُدَّ من معتقداتهم، فالإيمانُ بخروج المهدي واجب كما هو مقررٌّ عند أهل العلم، ومُدَّونٌ في عقائد أهل السنة والجماعة».

وذكر الشوكاني: تواتر الأحاديث في المهدي، وفيها الصحيح والحسن والضعيف المنجبر، وهي متواترةٌ بلاشك ولا شبهة، نقل ذلك عنه صديق حسن في كتابه الإذاعة (ص١١٣-١١٤)، وممن صحّحَ أحاديثَ المهدي ابن القيم في كتابه: «المنار المنيف في الصحيح والضعيف» ص(١٤٦).

٢- خروج الدجال: وهو رجلٌ من بني آدم، له صفاتٌ كثيرة جاءت بها الأحاديث كأنها عنبةٌ طافئة، مكتوب بين عينيه (ك ف ر) بالحروف المقطعة، أو كافر بدون تقطيع، يقرؤها كل مسلم كاتب وغير كاتب، يخرج من جهة المشرق من خراسان، ثمَّ يسير في الأرض فلا يترك بلداً إلا دخلُه إلاَّ مكّةَ والمدينة، فلا يستطيع دخُولَهُما؛ لأنَّ الملائكةَ تحرسُهما، وقد أمر النبي ﷺ بالتعوذ من فتنته فقال كما في صحيح مسلم من حديث النواس بن سمعان – رضي الله عنه: «من أدركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف»، وفي الرواية الأخرى: «من حفظ عشر آيات من أول سورة



الكهف عصم من الدجال»، أي: من فتنته.

٣- نزولُ عيسى ابن مريم - عليه السلام: بعد خروج الدجال وإفساده في الأرض، فيبعثُ اللهُ عيسى - عليه السلام - فينزلُ إلى الأرض، ويكونُ نزولُهَ عند المنارةِ البيضاء شرقي دمشق، واضعاً كفيه على أجنحة ملكين، إذا طأطأ رأسَهُ قطَّر، وإذا رفَعُه تحدَّر منهُ جُمانٌ كاللؤلؤ كما جاء في الحديث الصحيح: «ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً وإماماً مقسطاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير ويضع الجزية». والأحاديث في نزوله متواترة، وممن جمع الأحاديث في نزول عيسى - عليه السلام - أنور شاه الكشميري في كتابه: «التصريح بما تواتر في نزول المسيح».

قال ابن كثير في تفسيره: (٧/ ٢٢٣): «تواترت الأحاديث عن رسول الله ﷺ أنه أخبر بنزول عيسى - عليه السلام - قبل يوم القيامة إماماً عادلاً وحكماً مقسطاً».

٤- خروجُ يأجوجَ ومأجوج: وهمُ من البشر من ذرية آدم وحواء - عليهما السلام - أما صفتهم التي جاءت بها الأحاديث فهي أنهم يشبهون أبناء جنسهم من التُّرْك صغار العيون، ذلف الأنوف، عراض الوجوه؛ كأن وجوههم المجان المطرقة، وقد دلَّ على خروُجهم الكتاب والسنة، أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ يَأۡجُوجُ وَمَأۡجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٖ يَنسِلُونَ ٩٦ ﴾[1]. ومن السنة: ما جاء في صحيح مسلم عن النواس بن سمعان - رضي الله عنه - وفيه: «إذ أوحى الله إلى عيسى

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٩٦.

أنَّي قد أخرجت عباداً لي لا يدان لأحدٍ بقتالهم لهم، فحرّز عبادي إلى الطور، ويبعث الله يأجوج ومأجوج، وهم من كل حدبٍ ينسلون .. الحديث».

٥- خروج الدابة: في آخر الزمان من الأرض تكلمهم، عند فساد الناس وتركهم أوامر الله وتبديلهم الدين الحق، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾[1].

وجاء في مسند الإمام أحمد من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ بسند صحيح قال: «تخرجُ الدابَّةُ ومعها عصا موسى – عليه السلام – وخاتم سليمان فتخطم أنف الكافر وتجلو وجه المؤمن بالعصا، حتَّى إنَّ أهلَ الخِوان (وهو ما يوضع عليه الطعامُ عندَ الأكل) ليجتمعون على خِوانهم، فيقول هذا: يا مؤمن! ويقول هذا: يا كافر».

وقد اختلفَ أهلُ العلِم في تعيينِ مكانِ خُروج الدابّة على أقوال:

أ- قيل: تخرج من مَكة دون تحديدٍ دقيقٍ لموضع خُروجها منها. قال ابن جرير: «وذكر أنَّ الأرض التي تخرج منها الدابة: مكة»[2].

ب- وقيل: من جبل الصفا، فقد روى ابن جرير بسنده عن عبدالله بن عمر – رضي الله عنهما – أنه قال: «تخرج الدابة من صَدْعٍ في الصفا،

---

(١) سورة النمل، الآية: ٨٢.

(٢) جامع البيان (٢٠/ ١٠).



تجري كجري الفرس ثلاثة أيام، وما خرج ثلثهاً والتحقيق في ذلك: أن هذه الأقوال لا مستند لها، ولا يركن إليها؛ لأنَّ أُمورَ الغيب لا يجبُ التصديقُ بها إلاّ إذا ثبتت بالدليل القاطع عمّن لا ينطقُ عن الهوى.

٦- طلوع الشمس من مغربها: قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾[1]، فقد دلَّت الأحاديث الصحيحة أنَّ المراد ببعض الآيات المذكورة في الآية: هو طلوع الشمس من مغربها وهو قول أكثر المفسرين. قال ابن جرير في تفسيره (٨/ ١٠٣): «وأولى الأقوال بالصواب في ذلك ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه قال ذلك حين تطلع الشمس من مغربها»

وقال الشوكاني في تفسيره فتح القدير: (٢/ ١٨٢): «فإذا ثبت رفعُ هنا التفسير النبوي من وجهٍ صحيح لا قادح فيه؛ فهو واجب التقديم؛ محتم الأخذ به».

قال المصنف: «وعذابُ القبرِ ونعيمهُ حق، وقد استعاذ النبي ☐ منه، وأقرَّ به في كل صلاة»:

يعتقد أهل السنة والجماعة بعذاب القبر ونعيمه وهو واقع على الروح والجسد. قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - كما في مجموع الفتاوى (٤/ ٢٨٢): «العذاب والنعيم على النفس والبدن جميعاً باتفاق أهل السنة والجماعة، تُنّعم النَّفسُ وتُعذَّب منفردةً عن البدن، وتُعذَّب متصلةً بالبدن

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥٨.

والبدن متصل بها، فيكونُ النعيم والعذاب عليهما في هذه الحال مجتمعين، كما يكونُ للروح منفردةً عن البدن».

وقال ابن القيم - رحمه الله - في كتابه: «الروح» (١/ ٢٨٣): «مذهب سلف الأمة وأئمتها: أنَّ الميتَ إذا مات يكونُ في نعيم أو عذابٍ، وأنَّ ذلكَ يحصلُ لروُحِه وبدنه، وأنَّ الروح تبقى بعد مفارقة البدن، منعَّمةً أو معذبة، وأنها تتصل بالبدن أحياناً ويحصلُ لَهُ معها النعيم أو العذاب، ثمَّ إذا كان يومُ القيامة الكبرى أُعيدت الأرواحُ إلى الأجساد وقاموا من قبورهم لربِّ العالمين».

وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على عذاب القبر ونعيمه. أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ٤٦ ﴾[1].

وجه الاستدلال من الآية: أن العذاب الحاصل لآل فرعون إنما كان بعد موتهم وهو عذاب القبر، وأما عذاب الآخرة فهو مذكورٌ بعده في قوله: ﴿ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ ، ولهذا فإن هذه الآية أصل كبير في استدلالات أهل السنة على عذاب البرزخ في القبور[2].

(١) سورة غافر، الآية: ٤٦.

(٢) تفسير ابن كثير (٤/ ٨٥)، الروح: (١/ ٣٣٧).



وأما السنة: فقد تواترت الأحاديث الدالة على عذاب القبر، وتعدد رواتها فبلغوا تسعةً وثلاثين صحابياً، ونصَّ على ذلك جماعةٌ من أهل العلم، قال ابن القيم: «فأما أحاديث عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير فكثيرةٌ متواترة عن النبي ﷺ»[1].

وقال ابن رجب في كتابه: «أهوال القبور» (ص٩٥): وقد تواترت الأحاديث عن النبي ﷺ في عذاب القبر والتعوذ منه».

ومن ذلك: قوله ﷺ: «**إن هذه الأمة تبتلى في قبورها، ولولا أن تدافنوا لدعوت الله أن أسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه**»[2].

وإثبات عذاب القبر ونعيمه متفقٌ عليه بين أهل السنة. قال المروزي: قال أبو عبدالله (أي: الإمام أحمد): عذابُ القبر حقٌّ لا ينكره إلا ضالٌّ أو مُضل. وقال حنبل: قلت لأبي عبدالله في عذاب القبر فقال: هذه أحاديث صحاح نؤمن بها ونقرُّبها، كلما جاء عن النبي ﷺ إسنادٌ جيد أقررنا، إذا لم نقر بما جاء به رسول الله ﷺ ودفعناه وردنا على الله أمره. قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[3]، قلت له: وعذاب القبر حق؟ قال: حقٌّ يعذبون في القبور.

المسألة الثانية: مما ينبغي أن يُعلم أن عذاب القبر هو عذاب البرزخ

---

(١) الروح (١/ ٢٨٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١٧/ ٢٠٢ بشرح النوري).

(٣) سورة الحشر، الآية: ٧.



فكلُّ من مات وهو مستحق للعذاب ناله نصيبه منه قبر أو لم يقبر، فلو أكلته السباع أو أُحرق حتى صار رماداً ونسف في الهواء أو صلب أو غرق في البحر وصل إلى روحه وبدنه من العذاب ما يصل إلى القبور[(١)].

المسألة الثالثة: ما الجواب عن إنكار الملاحدة والزنادقة لعذاب القبر وسعته وضيقه وذلك بزعمهم: أننا نكشف القبر فلا نجد فيه ملائكة: «يضربون الموتى بمطارق من حديد ولا نجد حيات ولا ثعابين ولا نيراناً تأجج، ولو كشفنا حاله في حالةٍ من الأحوال لوجدناه لم يتغير، وكيف يسع اللحد الضيق له وللملائكة؟ والجواب عن ذلك:

١) أن نعلم أن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يخبروا بما تحيله العقول وتقطع باستحالته بل أخبارهم قسمان:

أ- ما تشهد به العقول والفطر.

ب- ما لا تدركه العقول بمجردها كالغيوب التي أخبروا بها عن تفاصيل البرزخ واليوم الآخر، ولا يكون خبرهم محالاً في العقول أصلاً. فالعقل البشري لعجزه قاصرٌ عن أن يدرك أموراً قريبة منه بل قد تكون بين جنبيه كالروح مثلاً لا يعرف حقيقتها فكيف يدرك عالماً غيبياً وهو البرزخ.

جـ- أن الله جعل أمر الآخرة وما كان متصلاً بها غيباً وحجبها عن

---

(١) انظر: الروح لابن القيم: (١/ ٢٩٩).

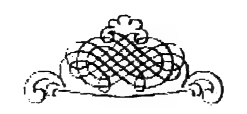
إدراك المكلفين في هذه الدار وذلك من كمال حكمته، وليتميز المؤمنون بالغيب عن غيرهم.

د- أن النار التي في القبر والخضرة ليست من نار الدنيا ولا من زرع الدنيا فيُشاهده من شاهد نار الدنيا وخضرتها وإنما هي من نار الآخرة وخضرتها، وهي أشد من نار الدنيا فلا يُحس به أهل الدنيا فإن الله سبحانه يحمى عليه ذلك التراب والحجارة التي عليه وتحته حتى يكون أعظم حرّاً من جمرة الدنيا ولو مسها أهل الدنيا لم يُحسُّوا بذلك، بل أعجب من ذلك: أن الرجلين يدفنان: أحدهما إلى جنب الآخر وهذا في حفرةٍ من حفر النار لا يصل حرُّها إلى جاره، وذلك في روضةٍ من رياض الجنة لا يصلُ رُوحها ونعيمُها إلى جاره، فقدرة الرب أوسع وأعجب من ذلك، ولو أطلع عباده على ذلك، لزالت حكمة التكليف والإيمان بالغيب ولما تدافن الناس كما جاء عنه -عليه الصلاة والسلام- في الحديث الصحيح: «**لولا أن تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر ما أسمع**»، ولما كانت هذه الحكمة منفية عن البهائم حيث سمعت ذلك وأدركته كما حادت برسول الله ﷺ بغلته وكادت تلقيه لما مرَّ بمن يُعذَّب في قبره [1].



(١) انظر: الروح لابن القيم: (١/ ٣٠٩، ٣١٣، ٣١٦-٣١٧).





البعث والحساب والميزان والحوض والصراط والجنة والنار

قال المصنف: «والبعث بعد الموت حق».

البعث في اللغة: هو الإثارة، وهو يختلف باختلاف ما عُلِّق به، ولهذا يطلق على عدة معان منها:

١- الإرسال: يقال بعثه وابتعثه بمعنى: أَرسلَهُ.

٢- الإسراع: يقالُ انبعثَ في السير بمعنى: أسرع.

٣- الإحياء: سواءٌ بعد النوم كقولهم: بعثَهُ من منامه إذا أيقظهُ، أو بعد الموت كقولهم: بعثَهُ من موتهِ إذا أحياه.

والمُرادُ به في الشرع: (إحياء الله للأموات وإخراجهم من قبورهم للحساب والجزاء، فهو إعادةُ الإنسانُ روحاً وجسداً كما كان في الدنيا).

وهو ثابتٌ بالأدلة النقلية والعقلية، بأوجهٍ متعددة وطرق متنوعة، توجب القطع به والإيمان بحصوله.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله: «معاد الأبدان متفق عليه



عند المسلمين واليهود والنصارى»[1].

قال تعالى: ﴿ زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبْعَثُواْۚ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلۡتُمۡۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ۝٧ ﴾[2].

وجاء في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – مرفوعاً: «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب، منه خُلق ومنه يُركب».

ومن الأدلة العقلية على البعث: قوله: ﴿ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ ﴾[3]، فاحتجَّ بالإبداء على الإعادة، وبالنشأة الأُولى على النشأة الأُخرى، إذ كلُّ عاقلٍ يعلمُ علماً ضروريّاً أنَّ من قدرَ على هذه قدر على هذه، وأنه لو كان عاجزاً عن الثانية، لكان عن الأولى أعجز وأعجز.

وقوله: «وذلك حين ينفخ إسرافيل في الصور»: هنا نفختان على الصحيح من قولي العلماء: نفخة الفزع والصعق ثم نفخة البعث.

ثمَّ بعدَ حشر العباد يقفُوَن في الموقف فيشفعُ فيهم نبيُّنا محمد ﷺ وهي الشفاعة العظمى التي يتأخر عنها أولو العزم – عليهم الصلاة والسلام – حتى تنتهي إليه فيقول: «أنا لها» كي يريحهم من مقامهم في الموقف. وهذا يختص بها لا يشركه فيها أحد.

---

(١) مجموع الفتاوى: (٤/ ٢٨٤).

(٢) سورة التغابن، الآية: ٧.

(٣) سورة يس، الآية: ٧٩.



٢- الحساب: هو إطلاع الله عباده على أعمالهم يوم القيامة وإخبارهم بما قدموه من خير وشر.

قال المصنف: «ويحاسبهم الله: والحساب ينقسم إلى حساب للمؤمن، وحساب للكافر: أما حساب المؤمن: فإن الله يخلُو به وحدُه، ويقرره بذنوبه حتى يقر ويعترف بها، ثمَّ يقولُ اللهُ لَهُ: قد سترتُها عليكَ في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم فينجو.

وأمَّا حسابُ الكافر: فليست كيفيّتهُ كحساب المؤمن، فإنَّه تُحصى أعمالُه وتُبيَّن ثمَّ يُجزى بها، ويقال: ﴿ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [1]، فالكفار لا يُحاسَبونَ محاسبةَ من تُوزَن حسناتهُ وسيئاتُه فإنّهُ لا حسنات لهم.

قال المصنف: «وتنصب الموازين، وتنشر الدواوين، وتتطاير صحائف الأعمال إلى الأيمان والشمائل ..» الصحف التي كتبت فيها أعمال العبد، وهي التي كتبتها الملائكة في الدنيا، ﴿ وَإِنَّ عَلَيۡكُمۡ لَحَٰفِظِينَ ١٠ كِرَامٗا كَٰتِبِينَ ١١ ﴾ [2]، فهذه الصحف قد كتبت من قبل، وسجلت فتنشر يوم القيامة، ويقال للرجل: ﴿ ٱقۡرَأۡ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفۡسِكَ

(١) سورة هود، الآية: ١٨.

(٢) سورة الانفطار، الآيتان: ١٠، ١١.



﴿ ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكَ حَسِيبٗا ١٤ ﴾[1]. وهذا من تمام عدله وحكمته ليطّلعَ العبادُ على ما عملوه؛ ولهذا قال بعض السلف: «والله لقد أنصفك من جعلك حسيباً على نفسك».

وهذه الصحف تنشر وتتطاير فآخذ كتابه بيمينه وآخذٌ كتابه بشماله أو من وراء ظهره، والذي من وراء ظهره: هو الشمال، لكنه والعياذ بالله تُخلع يده إلى الخلف كما جعل كتاب الله وراء ظهره.

قال: «والميزان له كفتان ولسان توزن به الأعمال .. فمن ثقلت موازينه .. «الميزان في اللغة: اسمٌ للآلة التي يُوزنُ بها الأشياء، أو ما تُقدَّر به الأشياء خِفّةً وثقلاً.

وشرعاً: هو ما يضعه الله يوم القيامة لوزن العباد وأعمالهم وصحف أعمالهم، وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان.

قال الحافظ ابن حجر في الفتح: (١٣/٥٣٨): قال الزَّجَّاج: «أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة، وأن الميزان له لسان وكفتان ويميل بالأعمال». والذي يوزن الأعمال (أعمال العباد) والعاملون أنفسهم وصحائف الأعمال؛ لأن الأحاديث وردت بذلك جميعاً.

قال سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز - رحمه الله - في تعليقه على

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٤.



الواسطية (ص٧٩-٨٠): «الجمع بين النصوص الواردة في وزن الأعمال والعاملين والصحائف: أنه لا منافاة بينها، فالجميع يوزن ولكن الاعتبار في الثقل والخفة يكون بالعمل نفسه لا بذات العامل ولا الصحيفة».

وقال السفّاريني في لوامع الأنوار (٢/ ١٨٥): «وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر وانعقد إجماع أهل الحقِّ من المسلمين عليه».

والحكمة من وزن الأعمال: إظهار عدله سبحانه لجميع عباده بإطلاعهم على أعمالهم وبيان فضله جل وعلا في ذلك.

قال: الجنَّة والنار مخلوقتان لا تفنيان» إلى قوله: «يؤتى بالموت في صُورة كبش أملح»: يعتقدُ أهلُ السُنَّة والجماعة بوجود الجنة والنار وأنَّهما مخلوقتان وموجودتان الآن، فالجنَّةُ لا تفنى أبداً، ونارُ الكفار لا تفنى، وأمَّا نارُ المذُنبين فتفنى.

قال الإمام أحمد: «وإن الله خلق الجَنَّةَ قبل الخلق، وخلقَ لها أهلاً، ونعيمهُا دائم، وخلقَ النَّار قبلَ خلقِه الخلقَ، وخلقَ لَها أهلاً وعذابها دائم»[1].

وقال أبو عثمان الصابوني في كتابه: عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص٣٦٤): «ويشهدُ أهل السنة أن الجنة والنار مخلوقتان، وأنهما باقيتان لا يفنيان أبداً، وأن أهل الجنة لا يخرجون منها أبداً، وكذلك أهل

(١) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (١/ ٣٤٤).

النار الذين هم أهلها خلقوا لها لا يخرجون منها أبداً».

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة (١/ ١٤٦): «فإن نعيم الجنة وعذاب النار دائمان مع تجدد الحوادث فيهما».

ومن الأدلة على وجود الجنة والنار الآن: قوله تعالى عن الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [(١)]، وهذا دليلٌ على أنهما موجودتان الآن.

ومن السنة: ما جاء في حديث أنس – رضي الله عنه – في الصحيحين في قصة الإسراء، وفي آخره: «**ثم انطلق بي جبريل حتى أتى سدرة المنتهى، فغشيها ألوان لا أدري ما هي، قال: ثم دخلت الجنة، فإذا فيها جنابذُ اللؤلؤ، وإذا ترابها المسك**». فأثبت جل وعلا أنه حين عُرج برسول الله ﷺ حيث كانت الجنة هُناك.

وفي صحيح مسلم من حديث أنس بن مالك – رضي الله عنه – أن النبي ﷺ قال: «**وايم الذي نفسي بيده، لو رأيتم ما رأيت، لضحكتم قليلاً وبكيتم كثيراً**»، قالوا: وما رأيت يا رسول الله؟ قال: «**رأيت الجنة والنار**» ففيه دليلٌ على أن الجنة والنار موجودتان الآن. قال ابن القيم: «لم يزل أصحاب رسول الله ﷺ والتابعون وتابعوهم وأهل السنة والحديث قاطبةً وفقهاء الإسلام على اعتقاد وجود الجنة الآن، مستندين في ذلك إلى نصوص الكتاب والسنة، وما علم بالضرورة من أخبار الرسل كلهم من

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٣٣.

أولهم إلى آخرهم فإنهم دعوا الأمم إليها وأخبروا بها إلى أن نبغت نابغةٌ من القدرية والمعتزلة فأنكرت أن تكون الآن مخلوقة، وقالت: بل الله ينشئها يوم المعاد»[1].

والدليل على أنهما باقيتان لا تفنيان:

١- قوله تعالى عن الجنة: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾[2]: فقد أخبر جل وعلا أن أُكُلها وظلها دائمان، وهذا يقتضي بقائهما وعدم فنائهما، فقوله: أُكُلُها دائمٌ: أي لا ينقطع وظلها: أي: كذلك دائم لا يتقلص ولا تنسخه الشمس.

٢- قوله تعالى عن النار: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾[3]. أي: إلا من شاء الله عدم خُلُودهُ من الأشقياء وهم عُصاة الموحدين الذين لم يتم تكفير سيئاتهم حتى وافوا النار، فهم أشقياء لورودهم النار.

ومن السنة: الحديث الذي ذكره المصنف: وهو قوله ﷺ: «ويؤتى بالموت في صورة كبشٍ أملح، فيذبح بين الجنة والنار، ثم يُقال: «يا أهل الجنة خلودٌ ولا موت، ويا أهل النار خلودٌ ولا موت». ووجه الاستدلال منه: التصريح بخلود أهل الجنة والنار وهذا يدل على بقائهما أبد الآبدين

(١) حادي الأرواح (١/ ٢٤).

(٢) سورة الرعد، الآية: ٣٥.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٢٨.



وعدم فنائهما.

المسألة الثانية: تحرير رأي ابن القيم في مسألة فناء النَّار وما نسب لابن تيمية في ذلك فأقول: نسبة القول للشيخ – رحمه الله – ولتلميذه ابن القيم بفناء النار محلُّ نظر، وذلك لورود أقوالٍ صريحة لهما تنفي ذلك، أما الإمام ابن تيمية – رحمه الله – فمن أقواله في ذلك:

١- «وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يُعدم ولا يفنى بالكلية كالجنة والنار والعرش وغير ذلك. ولم يقل بفناء جميع المخلوقات إلا طائفةٌ من أهل الكلام المبتدعين كالجهم بن صفوان ومن وافقه من المعتزلة ونحوهم. وهذا قولٌ باطلٌ يخالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع سلف الأمة وأئمتها»(١).

٢- وقال أيضاً – رحمه الله: «فإن نعيم الجنة وعذاب النار دائمان مع تجدد الحوادث فيهما»(٢).

٣- وقال – رحمه الله: «وأن بقاء الجنة والنار بقاءٌ مطلق»(٣). وأما تلميذه ابن القيم، فقد ورد في بعض أقواله التصريح بعدم فناء النار منها:

• قال في طريق الهجرتين (ص٢٤٤) عن الجنة والنار: «فهاتان الداران هما دارُ القرار. ومعلومٌ أن القرار المنتهى».

---

(١) مجموع الفتاوى (١٨/ ٣٠٧).

(٢) منهاج السنة (١/ ١٤٦).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٥٧).



• جاء في زاد المعاد (١/ ٦٨) قوله: «ولما كان المشرك خبيث العنصر، خبيث الذات، لم تُطّهر النار خبثه، بل لو خرجت منها لعاد خبيثاً كما كان كالكلب إذا أُدخل البحر ثم أخرج منه».

• وقرر في الوابل الصيب ذلك كما في (ص٥٢-٥٣)، فقال: «دُوُرُهم ثلاثة، دار الطيب المحض، ودار الخبيث المحض، وهاتان الداران لا تفنيان، ودار لمن معه خبثٌ وطيب وهي الدار التي تفنى، وهي دار العصاة، فإنه لا يبقى في جهنم من عصاه من الموحدين أحدُ، فإنهم إذا عُذبوا بقدر جزائهم أُخرجوا من النار فأدخلوا الجنة، ولا يبقى إلا دار الطيب المحض، ودار الخبيث المحض».

وفي حادي الأرواح (٢/ ٧٥٢-٧٩٢) ذكر الفرق بين دوام الجنة والنار شرعاً وعقلاً، وكأنه يميل للقول بفناء النار دون جزم منه – رحمه الله – قال ومنها الوجه الخامس: أن الجنة من موجب رحمته ورضاه والنار من غضبه وسخطه، ورحمته سبحانه تغلب غضبه وتسبقه كما في الصحيح من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ أنه قال: **«لما خلق الله الخلق كتب في كتابٍ فهو عنده موضوعٌ على العرش: إن رحمتي سبقت غضبي»**، وإذا كان رضاه قد سبق غضبه، وهو يغلبه كان التسوية بين ما هو من موجب رضاه وما هو من موجب غضبه ممتنعاً»[1].

(١) من حادي الأرواح (٢/ ٧٥٥-٧٥٦)، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة (٢٣٢-٢٣٣) (٢٣٦-٢٣٧).



ولما ساق ابن القيم الفرق بين نعيم الجنة وبقائها وبين النار وكأنه مال للقول بفنائها قال بعد ذلك: «فإن قيل: إلى أين انتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن، التي هي أكبر من الدنيا بأضعافٍ مضاعفة؟ قيل: إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [(١)][(٢)].

يقول سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز – رحمه الله – في تعليقه على شرح العقيدة الطحاوية (٢/ ١٠١٢): «وبيَّن ابن القيم – رحمه الله – قال: في الوابل الصيب أن الصواب هو ما عليه عامة أهل السنة، وهو أن النار تبقى أبداً ولا تنقطع ولا تزول بل تبقى أبد الآباد بعد خروج الموحدين العصاة قال: هؤلاء هم الذين تفنى نارهم .. أما نار الكفار وما أعد الله لهم فهي تبقى أبد الآباد».

وابن القيم ذكر مسألة فناء النار، ولا أعلمُ أنه صرح بفناء النار في كتبه، إنما ذكر الحجج سرد هذه وهذه ومقامه هو مقام التوقف إلا في الوابل صرح بأن نار العصاة الموحدين هي التي تفنى، أما النار التي أعدَّها الله للكفار هي التي تبقى أبد الآباد» ا.هـ.



(١) سورة هود، الآية: ١٠٧.

(٢) حادي الأرواح (٢/ ٧١٩).





الحوضُ والصراط

قال المصنف: «ولنبينا محمد ﷺ حوضٌ في القيامة ماؤه أشدُّ بياضاً من اللبن وأحلى من العسل».

الحوض في اللغة: يطلق ويراد به مجمع الماء، وجمعه حياض وأحواض. ويراد به في الشرع: ما جاء به الخبر من أن لنبينا محمد ﷺ حوضاً، ترد عليه أمته يوم القيامة، جعله الله غياثاً لهم، وإكراماً لنبينا محمد ﷺ. ودليلُ إثباته من السنة: ما جاء في صحيح مسلم عن عائشة – رضي الله عنها – قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول وهو بين ظهراني أصحابه: **«إنِّي على الحوض أنتظر من يرد منكم، فوالله ليقتطعنّ دوني رجال، فلأقولنَّ: أي ربِّ منّي ومن أُمتّي، فيقولُ: إنّكَ لا تدري ما عملوا بعدك، ما زالوا يرجعونَ على أعقابهم»**.

وقد اختلف العلماء – رحمهم الله – في هؤلاء المطرودين عن الحوض على أقوال:

١ – أن المراد بهم: المنافقون والمرتدون الذين ارتدوا بعد وفاته – عليه الصلاة والسلام.

٢ – وقيل: المراد بهم: أصحاب المعاصي والكبائر الذينَ ماتُوا على



التوحيد، ولهذا يقولُ ابنُ عبدالبّر: «كلُّ من أحدث في الدين فهو من المطرودين عن الحوض: كالخوارج والروافض وسائر أصحاب الأهواء»[1] .

وقال السفاريني في لوامع الأنوار: (٢/ ١٩٧): «والحاصل: أنَّ من الذين يُذاودُونَ عن الحوض جنس المفترين على الله تعالى، وعلى رسوله ﷺ من المحدثين في الدين من الروافض والخوارج وسائر أصحاب الأهواء والبدع المُضلّة، وكذلكَ المُسرفون من الظلمة، المتهتكون في ارتكاب المناهي، المعلنون في اقتراف المعاصي».

وقد اتفق السلفُ على إثبات الحوض وصفاته التي وردت على لسان نبينا محمدٍ ﷺ. قال السفاريني في شرح ثلاثيات المسند: (١/ ٥٣٧): «والحوض والكوثر ثابت بالنص وإجماع أهل السنة والجماعة حتى عدَّه أهل السنة في العقائد الدينية لأجل الرد على أهل البدع والضلال»، والحوض يكون في الموقف في عرصات القيامة بخلاف الكوثر فهو نهرٌ في الجنَّة أعطاه الله نبيه محمداً ﷺ زيادةً في إكرامه، والكوثر متصلٌ بالحوض الذي هو في الموقف، وماؤه – أي الكوثر – يصبُّ في الحوضُ فيشخبُ من الكوثر فيزابان إلى الحوض.

(١) شرح النووي على مسلم (١/ ٥٣٣).



قال المصنف: - رحمه الله: والصراط حق يجوزه الأبرار، ويزلُّ عنه الفجار»:

الصراط في اللغة بكسر الصاد: الطريق الواضح المستقيم، وهو يستعمل بلفظ الصاد أو السين أو الزاي. قال الراغب في المفردات (ص٢٨): «الصراط: الطريق المستقيم، قال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا﴾[1]، ويقال له: سراط».

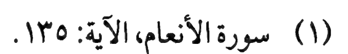
وتعريفه شرعاً: «جسر ممدودٌ على متن جهنم، أدقُّ من الشعرة، وأحدُّ من السيف، يعبرهُ الخلائق بقدر أعمالهم».

والحكمةُ من الصراط: هي زيادةُ تنعيم المؤمن حيثُ يرى الشرَّ الذي نجَّاه اللهُ منه، وزيادة تأنيب الكافر حيثُ يرى الناجين يمرُّونَ بينما هو يسقطُ في النَّار، وكذلك: إظهارُ عدل الله بين عبادهِ في صورةٍ محسوسة.

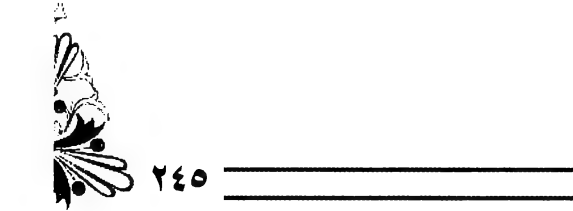
قال السفاريني في لوامع الأنوار: (٢/ ١٩٣): «والحق أن الصراط وردت به الأخبارُ الصحيحة وهو محمولٌ على ظاهره بغير تأويل، كما ثبت في الصحيحين، والمسانيد والسنن والصحاح ممَّا لا يُحصى إلا بكلفةٍ من أنَّهُ جسرٌ مضروبٌ على متن جهنّم يمرُّ عليه جميع الخلائق».

وأدلة إثبات الصراط من القرآن والسنة:

أمَّا القرآن: فقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا



(١) سورة الأنعام، الآية: ١٣٥.



مَّقۡضِيّٗا ﴿٧١﴾ ﴾[1]، فقد روى الطبري في تفسيره جامع البيان (١٦/ ١١٠) بسنده إلى عبدالله بن مسعود – رضي الله عنه – أنه قال: «الصراط على جهنم .. ».

وأما السنة: فما جاء في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – مرفوعاً وفيه: «ويُضرب الصراط بين ظهرانيّ جهنّم فأكونُ أول من يُجيز من الرسل بأُمّته .. الحديث».

وجاء في النصوص في أوصاف الصراط ما يلي:

١) أن الصراط ممرٌّ رهيب تقف الرسل على جانبه يدعون للخلق المارّين عليه بالسلامة والنجاة.

٢) أن عليه كلاليب وخطاطيف وحسك مثل: شوك السعدان مُعلَّقةٌ به، تخطف من أُمرت بخطفه.

٣) أنه أحدُّ من السيف وأدقُّ من الشعرة.

٤) أنَّه مدحضةٌ مزلّةٌ، فهو على دقّته منزلقٌ لا تثبتُ عليه قدم إلا إذا كُتبت لها الثبات بأن كان صاحبها من أهل السعادة.

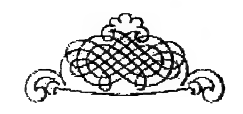
فمن مرَّ على الصراط دخل الجنَّة، فإذا عبرُوا عليه وقفُوا على قنطرةٍ بين الجنَّة والنَّار فيُقتصُ لبعضهم من بعض، فإذا هُذِّبُوا وُنقّوا أُذن لهم في دخول الجنة ودليل ذلك ما جاء في صحيح البخاري عن أبي سعيد

(١) سورة مريم، الآية: ٧١.

الخدري – رضي الله عنه مرفوعاً: «**إذا خلِص المؤمنون من النار حبسوا بقنطرة بين الجنة والنار، فيتقاصُّون مظالم كانت بينهم في الدنيا، حتى إذا هُذِّبوا ونُقُّوا أُذنَ لهم في دخول الجنة ..** »، فالقنطرة صراط مستقل فهي منفصلةٌ عن جهنم؛ لأن الصراط فوق النار، ويمتدُّ إلى انتهائها، ثمَّ تبدأُ بعدَ ذلك القنطرة التي هي بين الجنة والنار؛ لظاهر قوله في الحديث: «حبسوا بقنطرة بين الجنة والنار» .. والله أعلم.







النبوات

قال المصنف – رحمه الله: «فصل: ومحمد رسول الله خاتم الأنبياء وسيد المرسلين .. إلى قوله: أُمته خير الأمم»: النبوة واسطةٌ بين الخالق والمخلوق في تبليغ شرعه، وسفارةٌ بين الملك وعباده، فهي نعمةٌ مُهداة من الله تعالى إلى عبيده وفضلٌ إلهي يتفضّلُ بها عليهم هذا في حقِّ المُرسَلِ إليهم، أمَّا في حقِّ المرُسِل نفسه: فهي امتنانٌ من الله يمنُّ بها على من يشاءُ من عباده، واصطفاء من الرّبِّ له من بين سائر الناس.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة (٥/ ٤٣٧-٤٣٩): «واللهُ سُبحانَهُ قد أخبرَ أنَّه يُصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس. والاصطفاء: افتعالٌ من التصفية، كما أن الاختيار: افتعال من الخيرة، فيختارُ من يكونُ مصطفى، وقد قال: «اللهُ أعلمُ حيثُ يجعلُ رسالته»، فهو أعلم بمن يجعله رسولاً ممن لم يجعله رسولاً».

المسألة الثانية: الإيمان بأنبياء الله ورسله ركن من أركان الإيمان، فلا يتحقق إيمان العبد حتى يؤمن بجميع الأنبياء، وأنهم بلغوا الرسالة، وأدُّوا الأمانة، فنؤمن بهم جميعهم، من قصَّهم اللهُ علينا، ومن لم يقصصهم، فقد أخبرنا – جل وعلا – أن هُناك أنبياء لم يقصصهم علينا. قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ

﴿نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ﴾ [1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فنؤمن بما سمى الله في كتابه من رسله ونؤمن بأن لله سواهم رسلاً وأنبياء لا يعلم أسمائهم إلا الذي أرسلهم، ونؤمن بمحمدٍ ﷺ، وإيمانك به غير إيمانك سائر الرسل إيمانك بسائر الرسل إقرارك بهم، وإيمانك بمحمدٍ: وإقرارك به وتصديقك إياه دائباً على ما جاء به» [2].

المسألة الثالثة: هل النبّوةُ صفةٌ ثبوتيةٌ في النبيّ ﷺ أم لا؟ للنَّاس في ذلك ثلاثة أقوال:

١- مذهبُ المعتزلة: أنَّ النبوة صفةٌ في النبيّ ﷺ بمعنى: أنَّ النُبوَّة أو الرسالة جزاءٌ على عملٍ متقدّم، فالنبيُّ ﷺ فعل من الأعمال الصالحة ما استحق به أن يجزيه الله بالنبوة [3] . ولهذا ذهبوا إلى أنَّ إرسال الرُسل واجبٌ على الله بناءً على أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين. قال القاضي عبدالجبار في شرح الأصول الخمسة (٥٦٤): «قال مشيختنا: إن البعثة متى حسنت وجبت».

٢- مذهب الأشاعرة: أنَّ النبوّة ليست صفةً ثبوتيةً في النبيّ ﷺ ، بل هي مُجَرَّدُ تعلُّق الخطاب الإلهيّ به؛ بأن يقول الرَّبُّ: إنِّي أرسلتك. قال

(١) سورة غافر، الآية: ٧٨.

(٢) مجموع الفتاوى: (٧/ ٣١٣).

(٣) منهاج السنة: (٢/ ١٥).



الآمدي في غاية المرام (ص٣١٧): «وليست النبوة هي معنىً يعودُ إلى ذاتٍ من ذاتيات النبي ﷺ ، ولا إلى عرضٍ من أعراضه استحقّها بكسبه وعلمه .. »، وبناءً على ذلك فهم يُجّوزونَ بعثة كلِّ مُكلَّف بناءً على أصلهم أنَّ اللهَ يفعلُ كلَّ ممكن، فالنُبوّة عندَهُم مُجُرَّد إعلامه بما أوحاهُ اللهُ إليه.

٣- مذهب أهل السنة: أنها تجمع بين الأمرين جميعاً: «فالله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس، واللهُ أعلمُ حيث يجعلُ رسالته؛ فالنبي ﷺ يختصُّ بصفاتٍ ميَّزَهُ اللهُ بها على غيره، وفي عقله ودينه، واستعدَّ بها؛ لأن يخصَّهُ اللهُ بفضله ورحمته» [1] .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه: (النبوات) ٢/ ٩٨٨-٩٨٩): «والصحيح أن النبوّة تجمعُ هذا وهذا؛ فهي تتضمَّنُ صفةً ثبوتّيةَ في النبيّ ﷺ ، وصفةً إضافّيةً هي مُجُرّد تعلُّق الخطاب الإلهي به».

المسألة الرابعة: نبوة الأنبياء هل هي واجبةٌ أو ممكنة؟

١) الأشاعرة قالوا: هي ممكنةٌ وبناءً على ذلك: فإرسالُ اللهُ للرسل هو من الجائزات، ومرادهم: الجواز العقلي.

٢) والمُعتزلةُ قالُوا: إرسالُ الله للرسلِ واجبٌ على الله جل وعلا.

٣) وأهل السنة يقولون: إرسال الرسل جعله الله حجةً على الناس كما في الآية: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ

(١) منهاج السنة: (٢/ ٤١٦).



بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ ﴾ [1].

ولا يطلق القول بوجوبها أو إمكانها وجوازها، بل يُتبَّع في ذلك: النص الوارد في الآية؛ لأن أفعال الله والإيجاب عليه والتحريم إنما يكونُ من عنده جل وعلا.

المسألة الخامسة: تعريف النبي والرسول والفرق بينهما:

فالنبُّي: مأخوذٌ من النبأ بمعنى: الخبر، أو النباوة، أو النبوة بمعنى: العلو والرفعة، والرسول: مأخوذٌ من الإرسال بمعنى: التوجيه، أو الرَّسْل بمعنى: التتابع.

وأما من الناحية الشرعية: فأدقُّ التعريفات وأسلمها من الاعتراضات تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه: «النبوات»: (٢/ ٧١٤-٧٢٠)، حيث يقول: «النبي هو الذي يُنبئّهُ الله، وهو يُنبئ بما أنبأ اللهُ به؛ فإنْ أُرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله لُيبلِّغَهُ رسالةً من الله إليه، فهو رسُول، وأمَّا إذا كان إنّما يعملُ بالشريعة قبله، ولم يرسل هو إلىَ أحدٍ يبلغه عن الله رسالةً فهو نبي وليس برسول».

ويظهر الفرق بينهما فيما يلي:

١- كلاهما موحى إليه.

٢- وكلاهما يُوحى إليه بشرع.

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٦٥.



٣- النبي يُوحى إليه لإبلاغه إلى قومٍ موافقين أو ليعمل به في خاصة نفسه، كما جاء في الحديث: «**ويأتي النبي وليس معه أحدٌ**»، بينما الرسول يُبعث إلى قوم مخالفين له، وإذا كانوا مخالفين فلا بد أن يكون منهم من يُصدّقهُ ومنهم من يُكذّبه.

٤- النبيُّ يكونُ متابعاً لشريعة من قبله، وأما الرسول فقد يكون متابعاً لشريعة من قبله - كيوسف - عليه السلام - جاءَ قومَهُ بما بُعث به إبراهيم - عليه السلام - ويعقوب، وقد يكون يبعث بشريعةٍ جديدة.

المسألة السادسة: وظائف الرسل: للرسل وظائف مهمات يمكن إجمالها فيما يلي:

١) دعوة الناس إلى عبادة الله وخلع عبادة من سواه.

٢) تبليغ الرسالة للناس.

٣) دلالة الأمة إلى الخير وتبشيرهم بالثواب المعد إن فعلوه، وتحذيرهم من الشر وإنذارهم بالعقاب المعد إن اقترفوه.

٤) إقامة شرع الله بين العباد وتطبيقه.

المسألة السابعة: دلائلُ صدقِ الرُسل في دعوتهم: آياتُ الأنبياء وبراهينُهم: هي الأدلّةُ والعلامات المستلزمة لصدقهم، ومذهبُ أهل السنة والجماعة: أن النبوة والرسالة دليلها وبرهانها متنّوع، فلا يُحصرُ بالمعجزات كما يقوله علماء الكلام من الأشاعرة والمعتزلة، فمن الأدلة لإثبات النبوة والرسالة:

١- الآيات والبراهين التي تُعطى لكل رسولٍ دلالة على صدقة.

٢- قرائنُ الأحوال: أي ما يجَري من أحوالٍ للنبيِّ في خبره وأمره ونهيه وقوله وفعله مما يكون دالاً على صدقه بالقطع.

٣- أن الله ينصر أنبيائه ويمكِّن لهم، ويخذل مدِّعي النبوة ولا يجعل لهم انتشاراً كبيراً. وهذا ما يعرف بدلالة العاقبة.

٤- الآيات التي تُعطى للرسل: «وهي خارجةٌ عن مقدور البشر، بل وعن مقدور جنس الحيوان، وأما خوارق مخالفيهم كالسحرة والكُهَّان، فإنها من جنس أفعال الحيوان، من الإنس وغيره من الحيوان والجن، مثل قتل الساحر، وتمريضه لغيره، فهذا أمر مقدور، معروفٌ للناس بالسحر وغير السحر» [1] . وقال شيخ الإسلام ابن تيمية أيضاً في النُبوّات (١/ ١٥١): «فلا بُدَّ أن تكونَ آياتُ الأنبياء خارجةً عن مقدور الإنس والجن».

المسألة الثامنة: عصمة الأنبياء عليهم السلام؟

وتحرير هذه المسألة في النقاط التالية:

١)هم معصُومُونَ فيما يُبلِّغُونَهُ عن الله جلَّ وعلا.

٢)معصُومونَ من الوقوع في كبائر الذنوب.

٣)أما صغائر الذنوب فهي في حقِّهم على قسمين:

---

(١) النبوات: (١/ ١٤٤).



أ- صغائر مؤثرةٌ في صدق الحديث وتبليغ الرسالة وفي الأمانة، فهذه لا يجوز أن تكون في الأنبياء وهم منزهون عنها؛ لأنها قادحةٌ في مقام الرسالة.

ب- صغائر ممّا يكونُ من طبائع البشر في العمل أو في النظر فهذه جائزة الوقوع منهم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله: «القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر عُلماء الإسلام، وهو أيضاً قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل هو لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول، وعامة ما ينقل عن جمهور العلماء أنهم غير معصومين عن الإقرار على الصغائر ولا يقرون عليها، ولا يقولون: إنها لا تقع بحال» [(١)] .

المسألة التاسعة: الفرق بين آيات الأنبياء وكرامات الأولياء.

أما آيات الأنبياء: فهي خارقةٌ لعادة الخلق جميعاً، ومن أعظمهم في ذلك: الجن والإنس جميعاً؛ ولهذا قال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [(٢)]، فعصا موسى مثلاً بانقلابها حيةً تسعى تلقف ما يأفكُ أُولئكَ السحرة، فهذه خارقةٌ لعادة جميع المخلوقات: الجن والإنس والملائكة وغيرهم، فلا يمكن أن يأتي أحدٌ بمثل هذا إلاَّ الله عز وجل،

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٣١٩-٣٢٠).

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.



وكذلكَ إحياءُ الميت وإبراء الأكمه والأبرص بمسحه ليس من عادة الإنس ولو اجتمعت أطباؤهم ولا الجن ولا غيرهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله: «جنس آيات الأنبياء خارجةٌ عن مقدور البشر» [1]. وذكر – رحمه الله – أن آية النبي لا بد أن تكون مما لا يقدر عليه جنسُ الإنس والجن» [2]. وقال أيضاً: «وآيات الأنبياء لا يقدر على مثلها، لا الإنس ولا الجن» [3].

بخلاف كرامات الأولياء: فهي خارقةٌ لعادة الناس في زمان الولي وليست عادة الناس في كل زمان، كما حصل من رؤية عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – لسارية الدؤلي حين كان أميراً لجيش المسلمين، وسماع سارية لعمر حين قال له: «الجبل الجبل»، فعمر – رضي الله عنه – انكشف عنه الغطاء؛ لأن البصر له حجاب، فإذا انكشف رأى شيئاً لم يره بحجابه الموجود له؛ كما قال تعالى: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ [4]، وسارية انكشف عنه غطاء السمع، فسمع كلام عمر، وعمر في المدينة وسارية في مكانه من بلاد فارس فلزموا الجبل ونجوا، وهذا من إكرام الله تعالى.

---

(١) النبوات (١/ ١٤٤).

(٢) النبوات (٢/ ٨٦٤).

(٣) النبوات (٢/ ١٠٨٢).

(٤) سورة ق، الآية: ٢٢.



المسألة العاشرة: اختلف كلام الفرق في الخوارق هل هي جنسٌ واحدٌ أم لا؟ فذهب أهل السنة والجماعة إلى أنها ليست من جنس واحد، فآيات الأنبياء تختلف عن كرامات الأولياء وعن خوارق السحرة والأحوال الشيطانية، ويمكن أن نوجز الفرق بينها من خلال النقاط التالية:

١- كرامات الأولياء دون آيات وبراهين الأنبياء في خرق العادة.

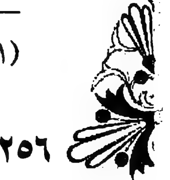
٢- أن آيات الأنبياء خارقة لقدرة الجن والإنس، (خارقة عن مقدور البشر جميعهم) بخلاف كرامات الأولياء فهي خارقة لعادة الناس في زمان الولي فقط، وليست عادةُ الناس.

٣- أن الكرامة ينالها الولي بفعله كعبادته ودُعائه، بخلاف آية النبي فإنها غير مكتسبة.

٤- أن الكرامة تابعةٌ للآية ودليل من دلائل النبوة فإن الولي لم تحصل له الكرامة إلا لاتباعه النبي، ولو لم يتبعه لما وقعت له[1].

وأمّا الفرق بين الكرامات وخوارق السحر فقد بينها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «وبين كرامات الأولياء وبين ما يشبهها من الأحوال الشيطانية فروق متعددة، منها: أن كرامات الأولياء سببها: الإيمان والتقوى، والأحوال الشيطانية يكون سببها ما نهى الله عنه ورسوله،

(١) النبوات (١/ ٥٤١).



ويُستعان بها على ما نهى الله عنه ورسوله[1].

٣- وذهب المعتزلة والأشاعرة إلى أنَّها من جنسٍ واحد، ثم اختلفوا فأثبت المعتزلة معجزات الأنبياء ونفوا ما عداها من كرامات الأولياء وخوارق السحرة، يقول القاضي عبدالجبار في كتابه: المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٥/ ١٨٩): «إن العادة لا تخرق إلا عند إرسال الرسل. ولا تنخرق لغير هذا الوجه؛ لأن خرقها لغير هذا الوجه يكون بمنزلة العبث»، ويُردُّ على كلامه الباطل من وجوه منها:

١) أن إنكار الكرامات هو بمنزلة إنكار البدهيات، والواقع المشاهد، والحسُّ يدلُّ على وقوعها. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «هي موجودةٌ مشهودةٌ لمن شهدها، متواترةٌ عند كثير من الناس، أعظم مما تواترت عندهم بعض معجزات الأنبياء. وقد شهدها خلقٌ كثير لم يشهدوا معجزات الأنبياء»[2].

٢) أن الكرامات تفارق آيات الأنبياء في أُمورٍ كثيرةٍ كما سبق ذكرها فلا يمُكنُ وجود اشتباهٍ بينهما.

وأما الأشاعرة فقد أثبتوا خرق العادة مطلقاً، فكل ما خُرق لنبيٍّ من العادات يجوز أن يخرق لغيره من الصالحين بل ومن السحرة والكهان، والفرق أن آيات الأنبياء تقترن بها دعوى النبوة، وهي التحدي بخلاف

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية (٣٢٧).

(٢) النبوات: (١/ ١٣٣).



الكرامات فلا تقترن بها دعوى النبوة [1] ، فهم سووا بين الأجناس الثلاثة ولم يفرقوا بينها بفروق صحيحةٍ معتبرة، وقد أبطل ابن تيمية – رحمه الله – كلامهم في كتابه (النبوات) ومما ذكره.

١ - اشتراط اقتران التحدي بآيات الأنبياء لا يصح؛ لكون التحدي لم يقع في كثير من دلائل الأنبياء، فالنبي ﷺ لم يُنقل عنه التحدي إلا في القرآن خاصة دون ما عداه من الآيات، ولا نقل التحدي عن غيره من الأنبياء مثل موسى وعيسى وصالح .

٢- لو قيل بشرط اقتران الآية بالتحدي لبطل أكثر آيات الأنبياء لخلوها عن هذا الشرط [2] .

٣- أن الآية لا تكون آية للنبي إلا باقترانها بدعوى النبوة وإلا فلا فلم تتميز بوصف تختص به وهذا حقيقة قولهم [3] .



(١) انظر: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات للباقلاني تحقيق، الأب رتشرد يوسف مكارثي (٩١، ٩٦).

(٢) المصدر السابق: (١/ ٦٠٤).

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٢٩).



الصحابة – رضي الله عنهم

قال المصنف – رحمه الله: «وأصحابه خير أصحاب الأنبياء – عليهم السلام – وأفضل أمته أبو بكر الصديق، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذو النورين، ثم علي المرتضى .. إلى قوله – رحمه الله: فكان آخرِها خلافة عليٍّ رضي الله عنه: ذكر في هذه الجمل الكلام في معتقد أهل السنة في صحابة رسول الله فهم يعتقدون أن خير هذه الأمة بعد نبيها هم صحابة رسول الله كما جاء ذلك في غير ما حديث، فقد جاء في الصحيحين، من حديث عمران بن حصين – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله : «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم .. »».

ففي هذا الحديث إثبات الخيرية للصحابة – رضي الله عنهم – الذين هم قرن النبي ﷺ، وأنهم مقدَّمون في الفضل على التابعين وأتباع التابعين، فجنس الصحابة أفضل من جنس من بعدهم.

والصحابة متفاوتون في الفضل فأفضلهم وأعلاهم مقاماً: أبو بكر الصديق – رضي الله عنه – ويليه عمر بن الخطاب ثم عثمان ثم علي – رضي الله عنهم جميعاً – وترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة.



قال ابن هانئ: سمعت أبا عبدالله (الإمام أحمد) يقول في الخلافة: أبو بكرٍ ثم عمر ثم عثمان، ثم علي»[1].

وقال عبدالله بن الإمام أحمد: سمعت أبي يقول: أما التفضيل فأقول: أبو بكر، عمر، عثمان، علي، قال ابن عمر: «كنا نعدُّ ورسول الله ﷺ حيٌّ فنقولُ: أبو بكرٍ ثَّم عُمر ثُمَّ عثمان، ثُمَّ نسكت»[2].

المسألة الثانية: تعريفُ الصحابيّ: «هو من لقي النبيَّ ﷺ مؤمناً به ولو لحظةً ومات على ذلك»[3].

قال ابن الصلاح في علوم الحديث (ص٢٩٤): للصحابة بأسرهم خصّيصةٌ وهي: أنَّه لا يُسأل عن عدالة أحدٍ منهم، بل ذلك أمرٌ مفروغٌ منه؛ لكونهم على الإطلاق معدَّلين بنصوص الكتاب والسنة وإجماع من يُعتدُّ به في الإجماع من الأُمَّة، ثمَّ إن الأُمَّة مجمعةٌ على تعديل جميع الصحابة، ومن لابس الفتن منهم فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع؛ إحساناً للظن بهم ونظراً إلى ما تمهَّد لهم من المآثر».

ومعنى العدالة هُنا: أنَّهم عُدولٌ في دينهم وفيما يروون وينقلون من الشريعة، وأن ما حصل من بعضهم من اجتهاد، فإنه لا يقدح في عدالتهم ولا ينقصها؛ لثناء الله عليهم مطلقاً.

---

(١) مسائل ابن هانئ (٢/ ١٦٩).

(٢) مسائل عبدالله (ص٤٤٠).

(٣) الإصابة لابن حجر (١/ ٧).



المسألة الثالثة: أصحاب رسول الله ﷺ على مراتب يختلفون في منزلتهم:

١- فأعظمُ الصحابة وأرفعُهم منزلةً: العشرةُ المُبشرون بالجنّة، فهؤلاء خُصُّوا بفضل؛ لأنَّهُم بشَّرهُم ﷺ بالجنَّة في مكانٍ واحد، وفي حديث واحد ساقهُم ﷺ بقوله: «أبو بكر في الجنَّة، وعُمرُ في الجنَّة .. الحديث».

٢- يلي هؤلاء: المهاجرُون - أعني جنس المهاجرين - الذين أسلموا في مكَّة وتقدَّمَ إسلامهُم وصبروا مع رسول الله ﷺ، وصابروا حتَّى هاجُروا.

٣- ثمَّ الذين شهِدُوا بدراً من المهاجرين والأنصار فهم يلُونهم في الفضل.

٤- ثمَّ جنسُ الأنصار الذين سبقوا وأثنى اللهُ عليهم بقوله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾[1]. والمراد بالسبق هنا: السبق إلى الإيمان به وتصديق رسالته والجهاد معه.

٥- ثم بعد ذلك: من أسلم قبل الفتح، ويقصد بالفتح هنا: صلح

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٠.



الحديبية أو فتح مكة وهو الذي جاء فيه قول الله جلَّ وعلا: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٠﴾ ﴾[1].

فالذي أسلم وآمن وأنفق وجاهد من قبل صُلح الحديبية أو من قبل فتح مكة فإنّهُ أفضلُ ممّن بعدَهُم. وهذا الترتيبُ لما دلّت عليه الأدلّة من التفصيل من ناحية الجنس، يعني جنس هذهِ الطائفة على جنس هذه الطائفة.

المسألة الرابعة: خلافةُ أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – ثبتت بالنِّص الجليّ الذي لا يحتملُ غيَرهُ ويدلُّ لهذا:

١- أن أبا بكر – رضي الله عنه – هو أفضل الأمة حين مات رسول الله ﷺ ولم يكن الصحابة – رضوان الله عليهم – يُقدِّمُونَ عليه أحداً.

٢- حديث جبير بن مطعم – رضي الله عنه – قال: أتت امرأةٌ النبي ﷺ فأمرها أن ترجع إليه. قالت: أرأيت إن جئت فلم أجدك؟ قال: إن لم تجديني فأتي أبا بكر»[2].

٣- أحاديث تقديمه في الصلاة مشهورةٌ معروفة، وهو يقول: «مروا

---

(١) سورة الحديد، الآية: ١٠.

(٢) رواهُ البخاري.



أبا بكر فليُصلِّ بالنَّاس». قال الإمام أحمد: إنما أراد الخلافة. السنة للخلال (٢/ ٣٦٥).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة (١/ ٥٢٤): «خلافة أبي بكر الصديق دلت النصوص الصحيحة على صحتها وثبوتها ورضا الله ورسوله ﷺ له بها، وانعقدت بمبايعة المسلمين له واختيارهم إياه اختياراً استندوا فيه إلى ما علموه من تفضيل الله ورسوله، وأنه أحقهم بهذا الأمر عند الله ورسوله فصارت ثابتةً بالنصِّ والإجماع جميعاً».

• خلافةُ عمر بن الخطاب – رضي الله عنه: وخلافته بالإجماع ثبتت بالعهد من أبي بكر، حيث إنَّ أبا بكر نصَّ على عمر بالخلافة بعده، واتفاق الأمة بعده عليه.

• خلافة عثمان – رضي الله عنه: حيث ولي الخلافة بالاختيار، فجعل عمر الأمر شورى في ستة من الصحابة – رضي الله عنهم – فاختاروا أفضلهم وأعظمهم صُحبةً للنبي ﷺ، فخلافته ثبتت باختيار أهل الشورى الخاصين وهم الستة من العشرة.

قال الإمام أحمد: «ما كان في القوم أوكد بيعةً من عثمان وكانت بإجماعهم» [1].

• ثم بعد ذلك: الخلافة لعلي – رضي الله عنه – ثابتةٌ باختيار أهل

(١) السنة للخلال (٢/ ٤٠٥).



الحل والعقد له في المدينة؛ ولأنه هو الأفضل من هذه الأمة بعد عثمان - رضي الله عنهم.

المسألة الخامسة: عقيدة أهل السنة والجماعة في الصحابة يمكن إيجازها في النقاط التالية:

١) سلامةُ قُلوبهم من الغلِّ والحقدِ والبُغض لأصحاب رسول الله ﷺ، وسلامةُ ألسنتهم من الطعن واللعن والوقيعة بهم.

٢) يجبُ اعتقادُ فضلهم، وأنَّهم أفضلُ النَّاس بعد الأنبياء، وذكْرُ محاسنهم والتُرحُّم والترضّي عليهم والاستغفارُ لهم.

٣) تمام المحبة لهم، فأهل السنة يحبون الصحابة - رضي الله عنهم - لفضلهم وسبقهم واختصاصهم الرسول ﷺ ولإحسانهم على جميع الأمة؛ لأنّهم هم المُبلِّغُون لهم جميع ما جاء به نبيُّهم، فهم نقلة الشريعة.

٤) يحبون ويتولّون أزواجَ النبيِّ ﷺ أُمّهات المُؤمنين ويؤمنون بأنهنَّ أزواجُهُ في الآخرة؛ خصوصاً خديجة - رضي الله عنها - أمُّ أكثر أولاده وأول من آمن به، وعائشة - رضي الله عنها - الصدّيقةُ بنت الصدّيق التي قال عنها ﷺ «**فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام**».

٥) أهلُ السنةِ مُجمعونَ على الإمساك والسكوت عمّا شجرَ بين الصحابة ويقولون: هذه الآثار المروية في مساوئهم:

- منها ما هو كذب.

• ومنها ما قد زيد فيه ونقص وغُيِّر عن وجهه.

• والصحيحُ منهُ: هُم فيه معذورون، إمَّا مجتَهدونَ مُصيبُون وإمَّا مجتهدون مخطئون، ولهُم من السوابقِ والفضائلِ ما يُوجبُ مغفرةَ ما يصدر منهم إن صدر.

سُئل الإمام أحمدُ – رحمه الله: ما تقولُ فيما كان من عليٍّ ومعاوية – رضي الله عنه – فقال أبو عبدالله: «ما أقولُ فيهما إلاَّ الحُسنى، رحمهم الله أجمعين»[1].

وقال – رحمه الله – في رسالة عبدوس بن مالك العطَّار سمعت أحمد يقول: «ومن انتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ أو أبغضه لحدثٍ كان فيه، أو ذكر مساوئه كان مُبتدعاً حتى يترحَّم عليهم جميعاً ويكون قلبُه لهُم سليماً»[2].

المسألة السادسة: حُكمُ سبِّ الصحابة – رضي الله عنهم: تفصيلُ القول في حكم سب الصحابة على أحوال:

١)أن يسب جميع الصحابة بدون استثناء؛ فهذا كفرٌ بالإجماع، ولا شك في كون ذلك زندقة ولا تصدر من قلبٍ يحب الله ورسوله ويحب الكتاب والسنة، وذلك؛ لأنه ردٌّ لثناء الله عليهم في القرآن ولثناء رسول الله ﷺ في السنة. قال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ

---

(١) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (ص٢١٣-٢١٤).

(٢) طبقات الحنابلة (١/ ٢٤٥).



﴿ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ ﴾[1].

٢)أن يُسبَّ أكثرَ الصحابة – رضي الله عنهم – تغيظاً من فعلهم أو حقداً عليهم؛ كما تفعلُه الرافضةُ – قبّحهُم الله – بزعمهم أن الصحابة – رضي الله عنهم – لم يثبتوا الولاية لعليٍّ – رضي الله عنه – بعد رسول الله ﷺ وأثبتوها لأبي بكر وعمر وعثمان فيسبونهم حنقاً عليهم فهؤلاء أكثر السلف على تكفيرهم، وقد نص الإمام مالك: على أنَّ من سب طائفة من الصحابة تغيظاً، (يعني: غيظاً من موقفهم في الدين) فهو كافر؛ لقوله تعالى في آية سورة الفتح: ﴿ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَ ﴾[2]، فالذي يكون في قلبه غيظٌ ويغتاظ من الصحابة ألحقه الله بالكفار، واستدلال الإمام مالك بها ظاهرٌ صحيح. قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – في الصارم المسلول (٣/ ١٠٨٦-١٠٨٧) على قوله: ﴿ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ ﴾ «وإذا كانَ الكُفَّار يُغاظُون بهم، فمن غيظ بهم فقد شارك الكفار فيما أذلَّهُم الله به وأخزاهم وكبتهم على كفرهم، ولا يُشارِكُ الكُفَّارَ في غيظهم الذي كبتوا به جزاءً لكفرهم إلا كافر، يوضح ذلك: أن قوله تعالى: ﴿ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ ﴾ ، تعليقٌ للحكم بوصف مشتق مناسب لأن يغاظ صاحبه، فإذا كان هو الموجب لأن يغيظ الله صاحبه بأصحاب محمد، فمن غاظه الله

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٠.

(٢) سورة الفتح، الآية: ٢٩.



بأصحاب محمد فقد وُجد في حقه موجب ذاك وهو الكفر».

٣)أن يسبهم سباً لا يقدح في عدالتهم ولا في دينهم، مثل: وصف بعضهم بالبخل أو بالجبن أو قلة العلم أو عدم الزهد؛ فهذا يستحق التعزير والتأديب ولا يحكم بكفره بمجرد ذلك. ويمكن حمل كلام من لَمّ يُكفرهم من العلماء على هذا الحال.

٤)أن يتنقّص الصحابي أو أن يسُبَّهُ لاعتقادٍ يعتقده في أنَّ فِعلَهُ الذي فَعلُه ليس بالصواب، وهذا مثل ما وقع في فتنة مقتل عثمان – رضي الله عنه – وما حصل بين علي ومعاوية – رضي الله عنهما – من نزاعٍ وقتالٍ، وهذا لا يصدرُ إلاّ من مبتدع، ضال وفعلُه مُحُرَّم من جهة تنقُّصه للصحابة – رضي الله عنهم.

٥)أن يعتقد أنَّ الصحابةَ ارتدُّوا بعد رسول الله ﷺ إلا نفراً قليلاً لا يبلغون بضعةَ عشر نفساً، أو أنَّهُمْ فسقُوا عامَّتهم فهذا لا شكَّ في كُفره، فإنُّه مُكذِّبٌ لما جاء في القرآن في غير موضع من الترضّي عنهمُ والثناء عليهم.

قال شيخ الإسلام في الصارم المسلول: (٣/ ١١١٠-١١١١): «فإنَّ مضمونَ هذه المقالة: أنَّ نقلة الكتاب والسّنَّة كُفارٌ أو فسَّاق، وأنَّ هذه الأمة التي هي: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [1]، وخيرُها هو القرنُ

(١) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.



الأول كانَ عامّتُهم كُفَّاراً وفُسَّاقاً، ومضمونها: أنَّ هذه الأمة شرُّ الأُمم، وكُفُر هذا مّما يُعلَم بالاضطّرارِ من دين الإسلام؛ ولهذا تُجدُ عامَّة من ظهر منهُ شيءٌ من هذه الأقوال فإنّه يتبينُ أنَّهُ زنديق».

ويقول الشيخ محمد بن عبدالوهاب – رحمه الله: «فمن اعتقد فسقهم أو فسق مجموعهم وارتدادهم وارتداد معظمهم عن الدين، أو أعتقد حقيّة سبهم وإباحته أو سبهم مع اعتقاد حقية سبهم أو حليته فقد كفر بالله تعالى ورسوله فيما أخبر من فضائلهم وكمالاتهم المستلزمة لبرائتهم عما يُوجب الفسق والارتداد وحقية السب أو إباحته؛ لأن العلم الحاصل من نصوص القرآن والأحاديث الدالة على فضلهم قطعي، ومن خص بعضهم بالسب فإن كان ممن تواتر النقل في فضله وكماله كالخلفاء، فإن اعتقد حقية سبه أو إباحته فقد كفر لتكذيبه ما ثبت قطعاً عن رسوله ﷺ ومكذّبه كافر، وإن سبه من غير اعتقاد حقية سبه أو إباحته فقد تفسّق؛ لأن سباب المسلم فسوق، وغالب هؤلاء الرافضة الذين يسبون الصحابة لا سيما الخلفاء يعتقدون حقية سبهم أو إباحته بل وجوبه؛ لأنهم يتقربون بذلك إلى الله تعالى ويرون ذلك من أجل أمور دينهم»[1].

قال – رحمهُ الله –: «ولا نجزُم لأحدٍ من أهل القبلة بجنةٍ ولا نار إلاّ من جزم له الرسول ﷺ لكنَّا نرجو للمحسن ونخافُ على المسيء .. إلى قوله: ونرى الحجَّ والجهاد ماضيين مع طاعة كلِّ إمامٍ برّاً كان أو فاجراً، وصلاةُ الجمعة خلفهمُ جائزة».

---

(١) رسالة في الردِّ على الرافضة للشيخ محمد بن عبدالوهاب (٢٠).

يريد المصنف بذلك أن يُقرّر أنَّ الشهادةَ لُمعيّنٍ بجنةٍ أو نار من الأمور الغيبية التي لا يجزم بها إلا ما جاء النص به من أنه من أهل الجنة أو النار، وقد حرَّم اللهُ القولَ عليه بغير علم، ويدخل فيه الشهادةُ في أمرٍ غيبيّ: أنَّ الله لا يغفرُ لفلانٍ أو أن فُلاناً من أهل الجنَّة؛ يعني قد غُفَر له، أو أنَّهُ من أهلِ النَّار؛ لأنَّ اللهَ لم يشأ أن يغفر له.

وأيضاً: لأنَّ حقيقة باطنه وما مات عليه لا نُحيطُ به، وما مات عليه المرء لم يظهر لنا. وقول المؤلف: «من أهل القبلة»: يُفهم منه أن هذا مُختصٌّ بأهل القبلة؛ لأنَّ أهل القبلة ظاهرهُم الإسلام، فمن مات من أهل الإسلام لا يُشهد عليه بأنَّهُ من أهل الجنَّة أو من أهل النار إلا من شهد له رسول الله ﷺ.

وإذا تقرَّر هذا فلا يدخلُ في كلامه من مات على الكفر وقد كان في حياته كافراً؛ «يهودياً أو نصرانياً أو وثنياً أو مشركاً الشرك الأكبر أو من لا دين له»، فهؤلاء يُشهدُ على من مات منهم بأنَّهُ من أهل النار؛ لأنَّهُ مات على الكُفر وهو الأصل؛ وقد ثبت في الحديث الصحيح: أنَّ النَّبي ﷺ قال: «**حيثما مررت بقبر كافر فبشّرهُ بالنار**»، وهذا عام في جميع الكُفَّار وهو الموافق للأصل، وهو أنَّ من مات على الكفر نحكم عليه بالظاهر.

وقوله: «إلا من جزم له الرسول ﷺ: أي إلاَّ ما دلَّ الدليلُ من القرآن أو السنة على الشهادةِ لَهُ بالجنَّة أو بالنَّار، وسواءٌ في هذا النوع أو المُعَّين. ولما جاء في صحيح مسلم عن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال:



قال رسول الله ﷺ: **«والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحدٌ من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار»**.

فجاءت الشهادة مثلاً لأبي بكر - رضي الله عنه - في أَنَّهُ من أهل الجنَّة، وجاء في السُنَّة الشهادةُ على معينين من الصحابة بأَنَّهُم من أهل الجنَّة كالعشرةِ المُبشّرينَ بالجنَّة، وكذلك الشهادةُ لبلالٍ - رضي اللهُ عنه - ونحو ذلك مّما في الحديث أَنَّه من أهل الجنَّة.

وأيضاً: إذا لم نشهد لأحد بالجنة أو على أحدٍ بالنار؛ فإن المقصود: المعين، أما الجنس والنوع فنشهد لهم، فنشهد على الظلمة بالنار دون تنزيله على معين، ونشهد لأهل الطاعة والعبادة بالجنة دون تنزيله على معين.

ومع ذلك كله: فإننا نرجو للمحسن ونخاف على المسيء؛ لأن أهل السنة أهل رحمة، فالنبي ﷺ كان رحيماً بالأمة فورث أهل السنة الرحمة من صفاته ﷺ فيرحُمونَ هذه الأُمَّة.

ومن رحمتهم لها: أَنَّهُم يرجُونَ لأهل الإحسان ويخافُون على أهل الإساءة. وهاهنا: مسألة مهمة: وهي الشهادة بما يدلُّ على الشهادة بالجنة، مثل: أن يقال: «فلان شهيد»، وكذلك الشهادة له بالمغفرة، «المغفور له»، «المرحوم»، «النفس المطمئنة»، ونحو ذلك مما هو من أسباب دخول الجنة. وهذه كلها من الأمور الغيبية فهي ممنوعة وقد بوَّب الإمام البخاري في صحيحه باباً قال فيه: «باب هل يقال: فلان شهيد»؟: وذكر أثر عمر -

رضي الله عنه: «إنكم تقولون لمن مات في معارككم فلانٌ شهيد، فلانٌ شهيد، واللهُ أعلمُ بمن يُكلَمُ في سبيله، والله أُعلُم بمن يُقتل في سبيله»؛ لأنه لا يمكن أن يعرف هل كان يقاتل يريد أن تكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى؟ هذا أمرٌ غيبي فلهذا لا تجوز الشهادة لُمعيَّن، لكن نرجوُ لَهُ الشهادة إذا مات في أرض المعركة، وهذا تبعٌ للأصل: أننَّا نرجُو للمُحسن ونخافُ على المسيء.

قال: «ولا نُكفّر أحداً من أهل القبلة بذنبٍ، ولا نُخرجُهُ عن الإسلام بعمل»: هذه الجُملةُ من كلامه من الأصولَ العظيمة في معتقد أهل السنة والجماعة، أنهم لا يُكفّرون أحداً من أهل القبلة بمُجرّد حُصولِ الذنب منهُ إلاّ إذا استحلَّه باعتقادِ كونِه حلالاً له، أو حلالاً مطلقاً فهنا يكفر؛ لأنه يكونُ ممَّن ردَّ حُكمَ الله، وهذه المسألة لا شكَّ أنَّها من المسائل العظيمة وهي: تكفيرُ المُنتسب إلى القبلة الذي ثبت إسلامُه وإيمانُه إذا حصل منهُ ذنبٌ. فإنَّ قاعدةَ أهل السنة: «أنَّ من دخل في الإسلامِ والإيمان بيقينٍ لم يُخرجهُ منُه مُجرَّدُ ذنب حصل منه إلا بالاستحلال ما لم يرد الدليل من القرآن والسنة بأن هذا الذنب مخرجٌ من دائرة الإسلام»، وقول المؤلف: «بذنب»: فيه نظرٌ ظاهر؛ لأن من الذنوب ما جاء في النصوص التكفير به كسبِّ الله جل وعلا ورسوله والسخرية والاستهزاء بشعيرةٍ من شعائر الإسلام؛ ولذا فالأولى أن يُقيَّد كلامُ المُصنِّف: بكلِّ ذنبٍ أو بمُجرّد ذنبٍ أو يُحمل كلامُهُ على الذُنوبِ العمليّة من الكبائرِ كالخمرِ والزنا والسرقة التي لا يكفُر صاحبُها إلاَّ بالاستحلال.



ومن أدلتهم على ذلك من القرآن قولُهُ تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ﴾[1]. ومعلومٌ أن القاتل داخلٌ في هذا الخطاب في النداء بالإيمان، وقال بعدها: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ﴾[2]، فسماه أخاً له فدلَّ على أنَّ حُصول القتل على عِظمه لم ينف اسم الإيمان.

وأما السنة: فما جاء في الحديث الذي رواه البخاري وغيره: «حينما أوتي برجل من الصحابة يقال له: عبدالله بن حمار شرب الخمر فجلده، ثم شربها ثانيةً فأتى به فجلده، ثم لما أتي به الثالثة قال رجل: لعنه الله ما أكثر ما يؤتى به. فقال نبينا ﷺ: «**لا تقولُوا ذلك فإنَّهُ يُحبُّ الله ورسُولَه**»: ، وهذا يدلُّ على أنَّ وجُودَ المحبّة الواجبةِ لله ولرسوله مانعٌ من لعنه، وهذا يعني: أنَّها مانعٌ من تكفيره ومن إخراجه بسبب حُصولِ الكبيرة من الدين من باب أولى.

وقول المصنف: «ولا نُخرجُه عن الإسلام بعمل» فيه نظرٌ ظاهر؛ إذ السلفُ يُكفّرون بترك جميع أعمال الجوارح بالكُليّة، وبما دلت النصُوصُ على التكفير به، فالكفر عند أهل السنة يكون بالقول: كسبِّ الله ورسُوله أو الاستهزاء والسخرية بشعيرةٍ من شعائر الإسلام، ويكون بالعمل:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.



كمن دعا غير الله أو استغاث بغيره فيما لا يقدر عليه إلا الله أو ذبح لغير الله أو أهان المصحف بجعله تحت قدمه، ويكون بالاعتقاد: كمن استحلَّ محرماً دلَّت عليه النصوص كالربا والزنا وشرب الخمر. ويكونُ بالشكِّ: كالترددِ في مشروعية حكم من أحكام الله جلَّ وعلا مثلُ: الصلاة أو الزكاة أو الحج ونحوها من سائر الأركان أو الواجبات.

قال: «ونرى الحج والجهاد ماضيين مع طاعة كل إمام برًّا كان أو فاجراً، وصلاةُ الجمعة خلفهم جائزة»: وهذه مُتعلّقةٌ بالإمامةِ العظمى، وهي من فروع ما قرَّرهُ أهلُ السُنَّة والجماعة من أن السمع والطاعة واجبةٌ للإمام الشرعي بّراً كان أو فاجراً، وطاعته إنّما هي في المعرُوف، أي: في غير معصيةٍ، فينبني على هذا الأصل: أنَّ الحجَّ والجهاد ماضيان مع الإمام ولو كان فاجراً، فيجب خروج المسلمين مَعُه أو مع نائبه للحج وعدمُ تركِ هذه الفريضة بسبب فسقه أو فجُوره، وقد كانَ الخُلفاءُ من قديم الزمان يكونون قادةً في الحج أو يرسلون من ينوب عنهم في قيادة الحج، ويذكر هذا المؤرخون في كتب التاريخ إذا وصلوا لشهر الحج قالوا: وحج بالناس فلانٌ سواءً كان الخليفة أو من ينوب عنه. وكذلك الجهاد في سبيل الله ولو كان الإمام فاجراً ما دام مجاهداً في سبيل الله للكفار المشركين، وما دام يحكم بالكتاب والسنة واسم الإسلام باقٍ عليه فإننا نسمع له ونطيع في غير معصية ونحجُّ ونجاهدُ معَهُ أو مع من ينوبُ عنه.



قال: «وصلاة الجمعة خلفهم جائزة»: ولو كانوا فُجَّاراً فيُصلَّى خلفُهم كما لو علم أنَّهُ يؤخِّرُ الصلاة أو يرتكبُ الكبائرَ والموَبقات؛ لحديث أبي ذر – رضي الله عنه – قال: قال لي رسول الله: كيف أنت إذا كان عليكَ أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها؟ قال: قلت: «فما تأمرني؟ قال: صل الصلاة لوقتها فإن أدركتها معهم فصلِّ فإنّها لك نافلة» [(١)].

وجهُ الاستدلال: أن الرسول ﷺ أذنَ بالصلاة خلفَهُم وجعلَهُم نافلةً؛ لأنَّهمُ أَخَّروها عن وقتها، وظاهره: أنَّهُم لو صلَّوها في وقتها لكان مأموراً بالصلاة معهم فريضةً، مع أنَّ من أخَّرها عن وقتها عمداً كان فاسقاً.

٢- ولحديث أبي هريرة – رضي الله عنه – مرفوعاً: «يُصلُّونَ لكُم فإن أصابوا فلكُم ولهُم وإن أخطأوا فلكُم وعليهم» [(٢)]، وجه الاستدلال: إذنه عليه الصلاة والسلام بالصلاة خلف الأمراء، فإن أصابوا فللجميع الأجر، وإن أخطؤوا فيلحقهم الخطأ دون المأمومين.

٣- فعل الصحابة – رضي الله عنهم: فقد كان ابن عمر وأنس بن مالك يصليان خلف الحجاج [(٣)]. وكان الحسن والحسين – رضي الله عنهما – يسرعان إذا سمعا منادي مروان بن الحكم وهم يشتمانه يصليان معه [(٤)].

---

(١) رواه مسلم.

(٢) رواه البخاري.

(٣) رواه البخاري.

(٤) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (٢/ ٣٨٦).

قال المصنف: «ومن السُنَّة: الترضي عن أزواج الرسول ﷺ أُمهات المؤمنين المطهرات المبرات من كل سوء، أفضلهن خديجة بنت خويلد، وعائشةُ الصديقةُ بنت الصديق التي برأها الله في كتابه، زوج النبي ﷺ في الدنيا والآخرة، فمن قذفها بما برأها الله منه فقد كفر بالله العظيم، ومعاوية خال المؤمنين، وكاتب وحي الله، أحدُ خلفاء المسلمين – رضي الله عنهم.

ش: من المعلوم أن كل واحدةٍ من أزواج النبي ﷺ يقال لها: «أم المؤمنين» عائشة، وحفصة وزينب بنت جحش، وأم سلمة، وسودة بنت زمعة، وميمونة بنت الحارث وجويرية بنت الحارث، وصفية بنت حيي بن أخطب – رضي الله عنهن. وقد قال تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾[1].

وهذا أمرٌ معلومٌ للأمة علماً عاماً، وقد أجمع المسلمون على تحريم نكاح هؤلاء بعد موته على غيره، وعلى وجوب احترامهن، فهنَّ أمهات المؤمنين في الحرمة والتحريم، ولسن أمهات المؤمنين في المحرمية، فلا يجوز لغير أقاربهن الخلوة بهن، ولا السفر بهن، كما يخلو الرجل ويسافر بذوات محارمه ولهذا أمرن بالحجاب، فقال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٥٩.



﴿ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [1]. وكذلك لا يطلق على أمهاتهن أمهاتهن أنه جدات المؤمنين، ولا على آبائهن أنهم أجداد المؤمنين؛ لأنه لم يثبت في حق الأمهات جميع أحكام النسب، وإنما ثبت الحرمة والتحريم. وأحكام النسب تتبعض، كما ثبتُ بالرضاع التحريم والمحرمية، ولا يثبت بها سائر أحكام النسب، وهذا كله متفق عليه» [2].

قال المصنف: «أفضلهن خديجة بنت خويلد، وعائشة الصديقة بنت الصديق التي برأها الله في كتابه، زوج النبي ﷺ في الدنيا والآخرة، فمن قذفها بما برأها الله منه فقد كفر بالله العظيم».

والمعنى: أن عائشة لها الأفضلية من وجه، وخديجة لها الأفضلية من وجه آخر، فخديجة – رضي الله عنها – لها فضل السبق إلى الإسلام، وفضل مناصرة النبي ﷺ في أول أمره، وأن النبي ﷺ يذكرها دائماً، وأنه لم يتزوج عليها، وأنها أم أكثر أولاده ونحو ذلك.

وعائشة – رضي الله عنها – في كونها أحب النساء إلى رسول الله ﷺ، وما نشرت من العلم الكثير في الأمة فتكون أفضل من هذه الحيثية، فعائشة نشرت كثيراً من العلم في آخر حياة الرسول ﷺ، وخديجة سبقت وناصرت الرسول وعاضدته – رضي الله عنها – وقد أشار لذلك

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٥٣.

(٢) انظر: منهاج السنة (٤/ ٣٦٨-٣٧٠).

السفاريني في عقيدته قائلاً:

وعائشة في العلم مع خديجة ... في السبق فأفهم نكتة النتيجة[1]

وأما حكم قذف عائشة - رضي الله عنها - يعني: أنها لم تكن عفيفة، فهو كفرٌ بالله؛ لأنه ردٌّ لقول الله جل وعلا، وما حكم لنبيه بطهارة زوجه وبراءتها مما قذفت به، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ ۚ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم ۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ ۚ وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١﴾﴾[2]. ونفى عمن عاد لقذفها وصف الإيمان فقال: ﴿يَعِظُكُمُ ٱللَّهُ أَن تَعُودُوا۟ لِمِثْلِهِۦٓ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[3]. قال ابن القيم: «واتفقت الأمة على كفر قاذفها»[4].

قال المصنف: «ومعاوية خال المؤمنين، وكاتب وحي الله، أحدُ خلفاء المسلمين - رضي الله عنهم»:

هو معاوية بن أبي سفيان بن صخر بن حرب الأموي، ولد قبل البعثة بخمس سنين، وأسلم عام الفتح، وكان كاتباً للوحي عند النبي ﷺ، ثم صار من قواد الجيوش في الشام، فجاهد وفتح بلاداً كثيرة، ولما قتل عثمان - رضي الله عنه - طالب بدمه، وقاتل لأجل ذلك، وبعد مقتل

---

(١) انظر: العقيدة السفارينية (ص١٧٠).

(٢) سورة النور، الآية: ١١.

(٣) سورة النور، الآية: ١٧.

(٤) زاد المعاد: (١/ ١٠٦).



علي – رضي الله عنه – تنازل الحسن بن علي بالخلافة لمعاوية – رضي الله عنه – سنة ٤١هـ، وبايعه على ذلك واجتمع عليه الأمر، وله فضل الصحبة، والأمانة لكتابة الوحي، والجهاد، توفي سنة ٦٠هـ، وعمره (٧٨ سنة).

وقوله: «خالُ المؤمنين»؛ لأنه أخو أم المؤمنين أم حبيبة – رضي الله عنها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله: «ومعاوية أيضاً: لما كان له نصيب من الصحبة والاتصال برسول الله ﷺ، وصار أقوامٌ يجعلونه كافراً أو فاسقاً، ويستحلون لعنته ونحو ذلك، احتاج أهل العلم أن يذكروا حاله من الاتصال برسول الله ﷺ ليرعى بذلك حق المتصلين برسول الله ﷺ بحسب درجاتهم»[1] .

قلت: وقد تجرأ بعض أهل البدع المعاصرين في الطعن بمعاوية – رضي الله عنهم – فمنهم:

١) الجهمي القبوري: حسن السقاف في تعليقه على دفع شبه التشبيه لابن الجوزي (ص١٠٣) حيث يقول: «وقد فشا النصب بين الحنابلة وهو بغضهم لآل البيت أو عدم احترامهم لهم وموالاة طائفة معاوية أو الدفاع عنها بالحجج التي هي أوهى من بيت العنكبوت ويأبى الله إلا أن يتم نوره، ونحن نجد في هذه الأيام من يفتخر بالانتساب لآل

---

(١) منهاج السنة (٤/ ٣٧٢).



النبي ﷺ وخصوصاً لسيدنا الحسن ولسيدنا الحسين والسيدة فاطمة – عليها السلام – ولا نجد من يفتخر بالانتساب إلى معاوية وذريته.

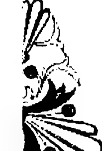
٢) الرافضي حسن فرحان المالكي كما في كتابه: «قراءة في كتب العقائد. المذهب الحنبلي نموذجاً».

٣) سيد قطب في كتابه: «كتب وشخصيات» حيث يقول: «إن معاوية وزميله عمراً لم يغلبا علياً؛ لأنهما أعرف منه بدخائل النفوس، وأخبر منه بالتصرف النافع في الظرف المناسب ولكن؛ لأنهما طليقان في استخدام كل سلاح، وهو مقيد بأخلاقه في اختيار وسائل الصراع. وحين يركن معاوية وزميله إلى الكذب والغش والخديعة والنفاق والرشوة وشراء الذمم لا يملك علي أن يتدلَّى إلى هذا الدرك الأسفل، فلا عجب ينجحان ويفشل، وإنه لفشلٌ أشرف من كل نجاح»[(١)].

ويقول أيضاً في طعنه بمعاوية – رضي الله عنه: «فلقد كان انتصار معاوية هو أكبر كارثة دهمت روح الإسلام التي لم تتمكن بعد من النفوس. ولو قدر لعلي أن ينتصر لكان انتصاره فوزاً لروح الإسلام الحقيقية: الروح الخلقية العادلة المترفعة التي لا تستخدم الأسلحة القذرة في النضال».

لقد تكون رقعة الإسلام قد امتدت على يدي معاوية ومن جاء بعده. ولكن روح الإسلام قد تقلصت، وهزمت، بل انطفأت.

(١) كتب وشخصيات لسيد قطب (ص٢٤٢)، ط. دار الشروق، الطبعة الثالثة: ١٤٠٣هـ.

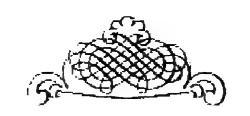


وإذا احتاج جيلٌ؛ لأن يدعي إلى خطة معاوية، فلن يكون هو الجيل الحاضر على وجه الغموم. فروح «ميكافيلي» التي سيطرت على معاوية قبل ميكافيلي بقرون، هي التي تسيطر على أهل هذا الجيل، وهم أخبر بها من أن يدعوهم أحدٌ إليها؛ لأنها روح «النفعية» التي تظلل الأفراد والجماعات والأمم والحكومات»[1] .



(١) المصدر السابق: ص٢٤٣.





الإمامة العظمى

هجر أهل البدع – الاختلاف في الفروع

قال: «ومن السنة: السمع والطاعة لأئمة المسلمين وأمراء المؤمنين برّهم وفاجرهم ما لم يأمروا بمعصية الله .. إلى قوله: «عصا المسلمين».

يريد – رحمه الله – بهذه الجملة تقرير معتقد أهل السنة والجماعة في الإمام العظمى من السمع والطاعة لأئمة المسلمين وأمرائهم ما لم يأمروا بمعصية ولو كانوا فجاراً، وتحتَ هذه الجُملةِ من كلامه – رحمه الله – المسائل التالية:

المسألة الأولى: تعريف الإمامة لغةً وشرعاً.

الإمامة في اللغة: مصدر من الفعل: «أَمَّ» تقول: «أَمَّهُم وأَمَّ بهم تقدَّمهُم، وهي الإمامة، والإمام: كلُّ من ائتمَّ به من رئيس أو غيره»[1]. وفي تاج العروس للزبيدي (٨/ ١٩٣): «والخليفة إمام الرعية، قال أبو بكر: يُقال: فُلانٌ إمام القوم ومعناه: هو المتقدِّمُ عليهم، ويكون الإمام رئيساً كقولك: إمام المسلمين، فمعاني هذه الكلمة تدور حول التقدم



(١) القاموس المحيط (٤/ ٧٨).



والاقتداء.

وأما تعريفها شرعاً: فقد عرَّفها الجويني بقوله: «الإمامة رياسة تامة، وزعامةٌ تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا» [1].

وعرَّفها ابن خلدون في مقدمته (ص١٩٠) بقوله: «هي حملُ الكافَّة على مقتضى النظر الشرعيّ في مصالحهم الأُخرويّة والدنيوية الراجعة إليها .. فهي في الحقيقة: خلافةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

المسألة الثانية: مشرُوعيَّةُ الإمامة الُعظمى: نصبُ الإمام الأعظم في الدولة واجبٌ بدلالة الكتاب والسنة والإجماع ومقاصد الشريعة.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [2]. قال ابن جرير في تفسيره (٧/ ٥٠٢): «أولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: هم الأمراء والولاة فيما كان لله طاعةً وللمسلمين مصلحة»، فالله أوجب على المسلمين طاعة أولي الأمر منهم: وهم الأئمة، والأمر بالطاعة دليلٌ على وجوب نصب ولي الأمر، ولأن الله لا يأمر بطاعة من لا وجود له ولا طاعة من وجوده مندوب ومستحب.

---

(١) غياث الأمم في التياث الظلم للجويني، (ص١٥)..

(٢) سورة النساء، الآية: ١٥٩.



وأما السنة: فما ثبت في صحيح مسلم عن ابن عمر –رضي الله عنهما – عن النبي ﷺ قال: «**من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتةٍ جاهلية**»: أي بيعة الإمام الأعظم، وهذا واضح الدلالة على وجوب نصب الإمام. وهذا من السنة القولية؛ لأنه إذا كانت البيعة واجبة في عنق المسلم، والبيعة لا تكون إلا لإمام، فنصب الإمام واجب.

وأما السنة الفعلية: ففعله ﷺ حين تولَّى رئاسة الدولة الإسلامية الأولى.

وأما الإجماع: فقد اتفق السواد الأعظم من المسلمين على وجوب نصب الإمام ولم يشذَّ عن هذا الإجماع إلا النَّجْدات من الخوارج والأصمّ والفوطي من المعتزلة كما أشار لذلك ابن حزم في الفصل (٤/ ٨٧)، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٦٤).

وأما مقاصد الشريعة: فالأصل الجامع لمقاصد الإمامة: ما حرَّرهُ شيخُ الإسلام ابن تيمية في رسالته: الحُسبة (ص٤١) بقوله: «وجميعُ الولايات الإسلامية إنَّما مقصُودُها: الأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر». وبهذا نعلم أن مقاصد الإمامة تتمثل في مقصدين عظيمين هما: إقامة الدين وسياسة الدنيا به، وأيضاً: قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»: فالله جل وعلا أمر بأمور ليس في مقدور آحاد الناس القيام بها، ومن هذه الأمور: إقامة الحدود وتجهيز الجيوش لنشر الإسلام، وإعلاء كلمة الله، وجباية الزكاة وصرفها في مصارفها المحددة، وسد الثغور



وحفظ حوزة المسلمين، ونشر العدل ودفع الظلم، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، فلا بد من إيجاد سلطة وقوةٍ لها حق الطاعة على الأفراد تقوم بتنفيذ هذه الواجبات، وهذه السلطة هي الإمامة. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض؛ لأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوّةٍ وإمارة، وكذلكَ سائرُ ما أوجبَهُ من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصير المظلوم، وإقامة الحدود لا تتمُّ إلاَّ بالقوة والإمارة»[1] .

المسألة الثالثة: طرق انعقاد الإمامة:

١)الاختيار: والذي يقوم به أهل الحل والعقد، وهم: «العلماء والرؤساء ووجهاء الناس الذين يتيسَّرُ اجتماعهم» وهي الطريقةُ التي تَّمت بها توليةُ أبي بكر الصديق – رضي الله عنه.

٢)العهد: «الاستخلاف»: العهد من الخليفة السابق إلى من يختارهُ من المسلمين ويراهُ لائقاً بهذا المنصب من بعده، وهذا من فعلِ الخُلفاء الراشدين، فقد استخلف أبو بكر عمر بن الخطابَ – رضي الله عنهم – وعهد عُمر بالأمر إلى الستةِ من العشرة. وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحدٍ من أهل العلم منهم: الماوردي فقال: «وأما انعقاد الإمامة بعهد من

(١) السياسة الشرعية (١٦١-١٦٢).



قبله فهو ممّا انعقد الإجماعُ على جوازه، ووقع الاتفاق على صحبته»[1] .

٣)ولايةُ القهر والغلبة والاستيلاء على الحُكم بالقُوّة: قال الإمامُ الشافعيُّ: «كلُّ من غلبَ على الخلافَة بالسيف حتى يُسمَّى خليفةَ، ويُجمعُ النَّاسُ عليه فهو خليفة»[2] . «وقال الإمام أحمد في رواية عبدوس بن مالك العطار: ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً»[3]

.

وقد احتجَّ الإمامُ أحمد بما ثبت عن ابن عمر – رضي الله عنه – أنه قال: «وأُصلي وراء من غلب».

قال الحافظ ابن حجر في الفتح (١٣/ ٧): «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خيرٌ من الخروج عليه؛ لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء».

المسألة الرابعة: البيعة لولي أمر المسلمين: البيعة: بفتح الباء تطلق ويراد بها الصفقة على إيجاب البيع، وعلى المبايعة والطاعة، قال ابن

---

(١) الأحكام السلطانية (١٠)، وقال النووي في شرحه لصحيح مسلم: (١٥/ ٢٠٥): «حاصِلهُ أنَّ المسلمين أجمعوا على أنَّ الخليفة إذا حضرته مقدمات الموت وقبل ذلك يجوز له الاستخلاف، ويجوز له تركه، فإن تركه فقد اقتدى بالنبي ﷺ في هذا، وإلا فقد اقتدى بأبي بكر –رضي الله تعالى عنه – وأجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف».

(٢) مناقب الشافعي للبيهقي: (١/ ٤٤٩).

(٣) الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص٢٣.



منظور: «والبيعة: المبايعة والطاعة، وقد تبايعوا على الأمر كقولك: أصفقوا عليه، وبايعه عليه مبايعة: عاهده» (١).

والبيعة شرعاً: إعطاء العهد من المبايع على السمع والطاعة للأمير في غير معصيةٍ في المنشط والمكره وبالعُسر واليسر وعدم منازعته الأمر. قال ابن خلدون: «اعلم أنَّ البيعة هي العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره» (٢). فهذه البيعة على السمع والطاعة والتي كانت تعطى للأئمة عند تعيينهم خلفاء للمسلمين، ومن الأدلة عليها:

حديث عبادة بن الصامت – رضي الله عنه – قال: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العُسر واليُسر والمنشط والمكره وعلى أثرةٍ علينا، وعلى ألا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»، وفي رواية: «وعلى أن نقول بالحق أينما كنا، وألا نخاف في الله لومة لائم» (٣).

ولا بد أن يتولى البيعة أهل الحل والعقد، وألا تعقد البيعة لأكثر من واحد؛ لحديث أبي سعيدٍ الخدري – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله

---

(١) لسان العرب: (٨/ ٢٦).

(٢) مقدمة ابن خلدون: (٢٠٩).

(٣) رواه البخاري في كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها، (فتح الباري ١٣/ ٥)، ومسلم في كتاب الأمارة (٣/ ١٤٧٠).



ﷺ: **«إذا بويع الخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»** [1]، وأن تكون البيعة على كتاب الله وسنة رسوله قولاً وعملاً، قال أبو بكر الصديق – رضي الله عنه: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم» [2] . ولا يجوز نقض البيعة للحاكم المسلم وإن كان ظالماً جائراً ما دام اسم الإسلام باقياً عليه؛ لحديث ابن عمر – رضي الله عنهما – عن النبي ﷺ قال: **«من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتةً جاهلية»** [3] .

قال النووي: «أما الطريق الثالث: فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعةٍ وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعاً للشرائط، بأن كان فاسقاً أو جاهلاً فوجهان: أصحهما انعقادها لما ذكرناه وإن كان عاصياً بفعله» [4] .

وقال الشيخ محمد بن عبدالوهاب – رحمه الله: «الأئمة مجمعون من كل مذهب على أنَّ من تغلَّب على بلدٍ أو بلدانٍ، له حكمُ الإمام في جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا؛ لأن الناس من زمنٍ طويل قبل الإمام أحمد إلى يومنا هذا ما اجتمعوا على إمام واحد» [5].

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإمارة (٣/ ١٤٨).

(٢) البداية والنهاية لابن كثير (٦/ ٣٠١).

(٣) رواه مسلم في كتاب الإمارة (٣١/ ١٤٧٨).

(٤) روضة الطالبين (١٠/ ٤٦).

(٥) الدرر السنية: (٧/ ٢٣٩).



المسألة الخامسة: يحرم الخروج على السلطان الظالم الفاجر ما دام اسم الإسلام باقياً عليه، لقوله ﷺ في حديث عبادة بن الصامت – رضي الله عنه: «وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»، وقوله ﷺ في صحيح مسلم حين ذكر شرار الأئمة، ثم سُئل فقيل له: «أفلا نقاتلهم؟»: **يعني: هؤلاء الذين نبغضهم ويبغضوننا ونلعنهم ويلعنوننا)** قال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة».

والخروج على ولي الأمر يكون بشيئين:

١- عدم البيعة واعتقاد وجوب الخروج عليه أو تسويغ الخروج عليه، وهذا هو الذي كان السلف يطعنون فيمن ذهب إليه بقولهم: «كان يرى السيف»؛ يعنى اعتقاداً ولم يبايع.

٢- وهي المقصودة بالأصالة: أنهم الذين يخرجون على الإمام بسيوفهم أو بأي نوعٍ من أنواع السلاح، ويجتمعون في مكان ويريدون خلع الإمام وتبديله، أو إحداث فتنة بها يقتل ولي الأمر أو يزال، فيقصدون الخروج بالعمل عليه؛ سعياً في قتله أو إزالته.

قال: ومن السنة: هجران أهل البدع ومباينتهم .. »: هذا هو الذي كان أئمة أهل السنة يوصون به من عدم حضور المبتدعة في مجالسهم وعدم مخالطتهم بل هجرهم بالكلام والأبدان حتى تخمد بدعتهم ولا ينتشر شرُّهم، فالدخولُ مع المبتدعة ومساكنتُهم والسكوتُ عن ذلك، وأعظم منه: تمييعُ الكلام عليهم ومحاولةُ التقاربُ معهم بحجة وحدة

الصف كل هذا من حال أهل الضلال، فجنس البدعة أعظم من الكبائر؛ لأن البدعة من باب الشبهات والكبائر من باب الشهوات، وباب الشبهات يعسرُ التوبةُ منه بخلافِ أبواب الشهوات، ثمَّ إنَّ المبُتدعَ مستدركٌ على الشرع. ولهذا تجد من حال أئمّة السُنَّة: الاهتمام بالردِّ على أهل البدع؛ لأن شرَّهُم وضررهُم كبير؛ لأنَّهُم يتسمون باسم الإسلام ولا يُؤْمَنُ ضررُهم على المسلمين.

قال: «كالرافضة والجهمية، والخوارج، والقدرية، والمرجئة والمعتزلة، والكرامية، والكلابية ونظائرهم فهذه فرق الضلال، وطوائف البدع، أعاذنا الله منها»:

١ - الرافضة: فرقةٌ من فرق الشيعة، سميت بالرافضة؛ لأنهم طلبوا من زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أن يتبرأ من أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - مشترطين ذلك عليه حتى يكونوا معه، فأثنى عليهما - وقال: هما وزير أجدي، فانفض عنه أكثرهم حتى لم يبق معه إلا القليل فقالوا له: إذاً نرفضك، فرفضوه فسموا رافضة، وأما الذين ثبتوا على ولائهم لزيد فسموا بـ(الزيدية)[١].

ومن أشهر فرقهم الضالة في عصرنا: الشيعة الاثنا عشرية، فهي الوجه البارز للتشيع في عصرنا الحاضر، وهم الذين يقومون بنشر المذهب الرافضي الخبيث، وسموا بالأثني عشرية؛ لأنهم قالوا بإمامة اثني عشر

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٨٩)، منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٣٥).



إماماً وعصمتهم من الخطأ والزلل دخل آخرهم السرداب بسامراء في العراق سنة ٢٦٠هـ، ولم يخرج إلى الآن وهم ينتظرون خروجه، وهؤلاء الأئمة هم:

١- علي بن أبي طالب –رضي الله عنها– ويلقبونه بالمرتضى.

٢- الحسن بن علي –رضي الله عنها– ويلقبونه بالمجتبى.

٣- الحسين بن علي –رضي الله عنها– ويلقبونه بالشهيد.

٤- علي بن الحسين (٣٨-٩٥هـ) ويلقبونه بالسجاد.

٥- محمد بن علي بن الحسين (٥٧-١١٤هـ)، ويلقبونه بالباقر.

٦- جعفر بن محمد بن علي (٨٣-١٤٨هـ) ويلقبونه بالصادق.

٧- موسى بن جعفر (١٢٨-١٨٣هـ) ويلقبونه بالكاظم.

٨- علي بن موسى (١٤٨-٢٠٣هـ) ويلقبونه بالرضا.

٩- محمد بن علي بن موسى (١٩٥-٢٢٠هـ)، ويلقبونه بالجواد.

١٠- علي بن محمد الجواد (٢١٢-٢٦٠)، ويلقبونه بالزكي.

١١- محمد بن الحسن العسكري (٢٥٦هـ - ...) ويلقب عندهم بالحجة القائم المنتظر الذي دخل في السرداب ولم يخرج إلى الآن.

أبرز معتقدات الرافضة:

١- الإمامة: وتكون بالنص، فقالوا بإمامة علي –رضي الله عنه– وخلافته بعد رسول الله ﷺ وأن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن



خرجت فبظلم يكون من غيره».

يقول محمد رضا المظفر وهو من الرافضة المعاصرين في كتابه: «عقائد الإمامية»، ص١٠٢، «نعتقد أن الإمامة أصلٌ من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها».

٢- عصمة الأئمة الإثني عشر عن الخطأ والنسيان، وعن الذنوب صغيرها وكبيرها، وبالتالي هم مصدر التلقي في العقائد وفي التشريع. يقول محمد رضا مظفر في عقائد الإمامية (ص١٠٦-١٠٧) عن الأئمة الإثني عشر: «فيجب التسليم لهم والانقياد لأمرهم والأخذ بقولهم. ولهذا نعتقد أن الأحكام الشرعية الإلهية لا تستقى إلا من غير مائهم، ولا يصح أخذها إلا منهم، ولا تفرغ ذمة المكلف بالرجوع إلى غيرهم، ولا يطمئن بينه وبين الله إلى أنه قد أدى ما عليه من التكاليف المفروضة إلا من طريقهم. إنهم كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق في هذا البحر المائج الزاخر بأمواج الشبه والضلالات، والادعاءات والمنازعات.

٣- القول بتحريف القرآن الكريم وأن فيه آيات حذفت منه وقد أجمع على هذه العقيدة الكفرية متقدمي الرافضة ومتأخريهم، ومن أبرزهم:

١) سليم بن قيس الهلالي (مات سنة ٩٠هـ) وهو من كبار علمائهم المتقدمين حيث صرَّح بتحريف القرآن في كتابه: «السقيفة» (١٢٢-١٢٣) بعد أن ذكر محادثة بين طلحة وعلي – رضي الله عنهما – وفيها قال طلحة:



«يا أبا الحسن شيءٌ أريد أن أسألك عنه رأيتك خرجت بثوب مختوم، فقلت: أيها الناس إني لم أزل مشغولاً برسول الله بغسله وتكفينه ودفنه، ثم شغلت بكتاب الله حتى جمعته لم يسقط منه حرف، فلم أر ذلك الذي كتبت وألَّفت .. إلى أن قال: «فقال أمير المؤمنين (ع) يا طلحة إن كل آية أنزلها الله على محمدٍ ﷺ عندي بإملاء رسول الله ﷺ، وكل حلالٍ وحرامٍ أو حدٍّ، أو حكم شيء تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة عندي».

٢) وقال محمد بن الحسن الصفار من المتقدمين وقد هلك سنة (٢٩٠هـ) في كتابه: بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد: (٤/ ٤١٣) حيث عقد باباً بعنوان: «باب في الأئمة أن عندهم جميع القرآن الذي أنزل على رسول الله ﷺ وساق أخباراً تحت هذا الباب صريحة في وقوع التحريف في القرآن، ومنها: عن أبي جعفر أنه قال: «ما يستطيع أحدٌ أن يدعي أنه جمع القرآن كله غير الأوصياء»، وروى أيضاً بسنده عن سالم بن أبي سلمة قال: «قرأ رجل على أبي عبدالله – عليه السلام – وأنا أسمع حروفاً من القرآن ليس على ما تقرؤها الناس، فقال أبو عبدالله عليه السلام: مه مه، كف عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام فقرأ كتاب الله على حده وأخرج المصحف الذي كتبه علي – عليه السلام».

٣) وقال هاشم البحراني في مقدمة تفسيره «البرهان»، ص١٦، «اعلم أن الحق الذي لا محيص عنه بحسب الأخبار المتواترة الآتية وغيرها

أن هذا القرآن الذي في أيدينا قد وقع فيه بعد رسول الله ﷺ شيء من التغييرات، وأسقط الذين جمعوه بعده كثيراً من الكلمات والآيات، وأنَّ القرآن المحفوظ عما ذكر الموافق لما أنزله الله تعالى ما جمعه علي – عليه السلام – وحفظه إلى أن وصل إلى ابنه الحسن – عليه السلام – وهكذا إلى أن انتهى إلى القائم – عليه السلام – وهو اليوم عنده صلوات الله عليه».

٤) شيخهم المفيد في كتابه أوائل المقالات قال: «باب القول في تأليف القرآن وما ذكر قوم من الزيادة فيه والنقصان»، أقول: إن الأخبار قد جاءت مستفيضةً عن أئمة الهدى من آل محمد ﷺ باختلاف القرآن وما أحدثه بعض الظالمين (١) من الحذف والنقصان».

٥) ألّف شيخهم ميرزا حسين تقي النوري الطبرسي الهالك سنة (١٣٢٠هـ) كتاباً سماه: «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب» نقل فيه عن غالب متقدمي الرافضة ومتأخريهم القول بذلك، جاء في (ص٢) من كتابه: «هذا كتاب لطيف، وسفر شريف، عملته في إثبات تحريف القرآن، وفضائح أهل الجور والعدوان، وسميته: «فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب: «وقد ضمن كتابه ذلك سورة كاملة سماها، سورة الولاية: (وهي كما يزعمه هذا المفتري)، «يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالنبي والولي اللذين بعثناهما يهديانكم إلى صراط مستقيم نبي

(١) يريد بالظالمين – الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان – رضي الله عنهم – حيث تدعي الرافضة أنهم حذفوا بعض الآيات التي تشير إلى أن علياً هو الأولى بالخلافة بعد رسول الله ﷺ.



وولي بعضهما من بعض وأنا العليم الخبير .. فسبح بحمد ربك وعلي من الشاهدين» فهذا نموذج واضح لتحريف الرافضة للقرآن الكريم.

٦) ومن ذلك أيضاً: مصحف فاطمة حيث يعتقد الشيعة الإثني عشرية أن مصحفاً مفقوداً سُمي مصحف أو لوح فاطمة وفيه أضعاف ما في المصحف الموجود بين أيدي المسلمين، روى الكليني في الكافي في كتاب الحجة – باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة عن أبي بصير قال: دخلت على أبي عبدالله (جعفر الصادق) ثم ذكر حديثاً طويلاً في ذكر العلم الذي أودعه الرسول ﷺ عند أئمة الشيعة وفيه قول أبي عبدالله: وإن عندنا لمصحف فاطمة – عليها السلام – قال أبو بصر: ما مصحف فاطمة عليها السلام؟

قال أبو بصير: ما مصحف فاطمة عليها السلام؟

قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات، ما فيه من قرآنكم حرفٌ واحد.

٧) إمامهم الفيض الكاشاني الهالك سنة (١٠٩١هـ) ويعد من كبار مفسريهم للقرآن صاحب تفسير الصافي، فقد قرر في المقدمة السادسة لتفسيره: إثبات القول بتحريف القرآن، وبعد أن ذكر الروايات التي استدل بها على تحريف القرآن والتي نقلها من أوثق المصادر عندهم قال ما نصه: «والمستفاد من هذه الأخبار وغيرها من الروايات من طريق أهل البيت – عليهم السلام – أن القرآن الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما أُنزل

على محمد ﷺ بل منه ما هو خلاف ما أنزل الله، ومنه ما هو مغيرة محرَّف وأنَّه قد حذف منه أشياء كثيرة منها: اسم علي – عليه السلام – في كثيرٍ من المواضع، ومنها: لفظة آل محمد ﷺ غير مرة، ومنها: أسماء المنافقين في مواضعها، وأنه ليس أيضاً على الترتيب المرضي عند الله وعند رسول الله ﷺ».ا.هـ[1].

٤- من عقائد الرافضة في توحيد الألوهية: «الشرك الأكبر» وذلك باعتقاد الرافضة بأن أئمتهم الواسطة بين الله وبين خلقه وبالتالي فهم يدعونهم ويستغيثون بهم من دون الله. يقول محمد باقر المجلسي في كتابه: «بحارُ الأنوار» (٢٣/ ٩٧) عن أئمتهم ما نصه: «فإنهم حُجب الربِّ والوسائط بينه وبين الخلق»، وقال أيضاً في كتابه: «بحار الأنوار» (٩٤/ ٢٩): «إذا كان لك حاجةٌ إلى الله عز وجل فاكتب رقعةً على بركة الله، واطرحها على قبر من قبور الأئمة إن شئت، أو فشدَّها واختمها، واعجن طيناً نظيفاً واجعلها فيه، واطرحها في نهرٍ جارٍ، أو بئر عميقه، أو غدير ماء فإنها تصلُ إلى السيد – عليه السلام – وهو يتولى قضاء حاجتك بنفسه».

ويعتقدون أيضاً أن قبر الحسين شفاءُ من كل داء، فقد ذكر المجلسي في بحار الأنوار قرابةً من ثلاثٍ وثمانين روايةً عن تربة الحسين وفضائلها وأحكامها وآدابها ومنها: «ثم يقوم ويتعلَّق بالضريح ويقول: يا مولاي يا

---

(١) من تفسير الصافي، (١/ ٤٤).



بن رسول الله إني آخذ من تربتك بإذنك، اللهم فاجعلها شفاءً من كل داء، وعزاً من كل ذل، وأمناً من كل خوف، وغنىً من كل فقر».

فهم يعبدون قبور أئمتهم، فيذبحون لها وينذرون لها ويحلفون بها ويطلبون منها حاجاتهم وحوائجهم، ويشيدون الرحال إلى قبور أئمتهم، ويرى شيخهم المفيد أن زيارةً واحدةً لقبر الحسين تساوي مائة حجةٍ ومائة عمرة كما في كتابه: «الإرشاد»، ص٢٥٢.

يقول محمد رضا مظفَّر في كتابه: «عقائد الإمامية»، (ص١٤٢): «ومما امتازت به الإمامية بزيارة القبور: «قبور النبي والأئمة – عليهم الصلاة والسلام – وتشييدها وإقامة العمارات الضخمة عليها؛ ولأجلها يضحون بكل غالٍ ورخيص عن إيمانٍ وطيب نفس. ومرد ذلك إلى وصايا الأئمة، وحثهم شيعتهم على الزيارة وترغيبهم فيما لها من الثواب الجزيل عند الله تعالى، باعتبار أنها من أفضل الطاعات والقربات بعد العبادات الواجبة».

٥- من عقائد الرافضة: عقيدة الرجعة: وهي أن الله تعالى يعيد قوماً من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها، فيعز فريقاً ويذل فريقاً آخر، ويديل المحقين من المبطلين والمظلومين منهم من الظالمين، وذلك عند قيام مهدي آل محمد – عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام.

وملخص عقيدة الرجعة: هو رجوع وعودة إمامهم الثاني عشر صاحب السرداب محمد بن الحسن العسكري، والملقب عندهم بالحجة

الغائب، ثم يقوم بالمهام التالية:

١)هدمُ الحُجرة النبوية وصلب الشيخين أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما – على يد مهدي الشيعة المنتظر، فقد جاء في كتاب بحار الأنوار للمجلسي (٥٣/ ٣٩) ما نصه: «وأجيئ إلى يثرب، فأهدم الحجرة (يعني: الحجرة النبوية) وأُخرج من بها وهما طريان: (يعني: أبو بكر وعمر – رضي الله عنهما – لأنهما دُفنا مع رسول الله ﷺ في بيته، وبجوار قبره) فآمر بهما تجاه البقيع، وآمر بخشبتين يُصلبان عليهما، فتورقان من تحتهما، فيفتتن الناس بهما أشد من الأولى فينادي منادي الفتنة من السماء: يا سماء انبذي، ويا أرض خذي، فيومئذ لا يبقى على وجه الأرض إلا مؤمن».

٢)مهدي الرافضة يقيم الحد على أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – حيث ذكر شيخهم الحر العاملي في كتابه: «الإيقاظ من الهجعة» عن أبي جعفر – عليه السلام – أنه قال: «أما لو قد قام قائمنا، لقد رُدَّت إليه الحُميراء، (والحميراء: تصغير الحمراء، وهي الطاهرة عائشة أم المؤمنين وقد كان الرسول ﷺ يناديها بهذا الاسم لشدة بياضها وجمالها – رضي الله عنها – حتى يجلدها الحد»ا.هـ.

٦- من عقائد الرافضة: سب الصحابة – رضي الله عنهم – والطعن في عدالتهم بل واعتقاد كفرهم والطعن في عائشة – رضي الله عنها وقذفها بما برأها الله منه:

جاء في تفسير القمي على قوله: «وكذلك جعلنا لكل نبيٍ عدواً



شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً﴾:
فعن أبي عبدالله – عليه السلام – قال: «ما بعث الله نبياً إلا وفي أمته شيطانان يؤذيانه ويضلان الناس بعده، فأما صاحبا نوح .. وأما صاحبا محمد فحبتر وزريق. والمراد بـزريق(أبو بكر)؛ لأنه كان أزرق العينين، والمراد من الثاني: (عمر) كناية عن دهائه ومكره.

وقال الباقر كما نقل ذلك عنه الكليني في الكافي (ص١٥٥): «إن الشيخين (يقصد أبو بكر وعمر) فارقا الدنيا ولم يتوبا ولم يتذكرا ما صنعا بأمير المؤمنين – عليه السلام – فعليهما لعنة الله والملائكة والناس أجمعين».

ويروي الكُشي في رجاله (ص١٢-١٣) عن أبي جعفر أنه قال: «كان الناس أهل الردة بعد النبي ﷺ إلا ثلاثة، فقلت: ومن الثلاثة؟ قال: المقداد بن الأسود وأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي، وذلك قول الله عز وجل: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ۚ ﴾[1].

وفسر الكليني آية: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا ﴾[1]، قال: نزلت في فلانٍ وفلان: «يقصد أبو بكر وعمر

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٤٤.

(١) سورة النساء، الآية: ١٣٧.

نزلت عليهما هذه الآية»، حيث آمنا برسول الله ﷺ ثم كفرا حيث لم يقرا ببيعة علي ثم ازداداً كفراً بأخذهما من بايعهما للبيعة لهما، فهذان لم يبق لهما من الإيمان شيء[1]. ا.هـ.

ومن ذلك: اعتقادهم كفر أُمِّ المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – وتسميتهم لها في كتبهم: بـ(أم الشرور)، وبـ(الشيطانة). ذكر ذلك شيخهم البياضي في كتابه: «الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم».

وذكر العياشي في تفسيره عن أبي جعفر الصادق أنه قال في تفسيره قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَـٰثًا ﴾[2]، قال: «التي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً: عائشة، هي نكثت إيمانها».

وذكر العياشي في تفسيره (٢/ ٢٤٣) بإسناده إلى جعفر الصادق – زوراً وبهتاناً – أنه قال في تفسير قوله تعالى حكاية عن النار: ﴿ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ ﴾[3]. قوله: «يؤتى بجهنم لها سبعة أبواب .. والباب السادس لعسكر .. ».

وعسكر: كناية عن أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – كما ذكر

---

(١) من الكافي في الأصول كتاب الحجة (٢٤).

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٢.

(٣) سورة الحجر، الآية: ٤٤.



ذلكَ المجلسي في بحار الأنوار، ووجهُ الكناية عن هذا الاسم كونها كانت تركبُ جملاً في موقعة الجمل يقال له: عسكر.

ومن ذلك: اعتقادهم بأنَّ عثمانَ بن عفان – رضي الله عنه – من المُنافقين وأنَّه كانَ يُظهرُ الإسلامَ ويُبطنُ النفاقَ عياذاً بالله – قال شيخهم نعمةُ الله الجزائري في كتابه: «الأنوار النعمانية (١/ ٨١) ما نصه: «كان عثمان في زمن النبي ﷺ ممن أظهر الإسلام وأبطن النفاق».

ومن ذلك: أن الشيعة الإمامية تعتقد بوجوب لعنهما (أي أبو بكر وعمر) وقد وضعوا في ذلك أدعيةً منها: ما يسمى بـ(دعاء صنمي قريش) والذي يلعنون فيه أبو بكر وعمر وابنتيهما أمهات المؤمنين عائشة وحفصة – رضي الله عنهم أجمعين: ونص هذا الدعاء موجود في كتاب: بحار الأنوار» للمجلسي (٨٥/ ٢٦٠) الرواية الخامسة باب رقم: (٣٣).

جاء فيها ما نصه: «اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما، وطاغوتيهما، وإفكيهما، وابنتيهما، اللذين خالفا أمرك، وأنكرا وصيتك، وجحدا إنعامك، وعصيا رسولك. وقلبا دينك، وحرَّفا كتابك، وعطَّلا أحكامك، وأبطلا فرائضك، وألحدا في آياتك، وعاديا أولياءك، ووااليا أعدائك، وخرَّبا بلادك، وأفسدا عبادك، اللهم العنهما وأنصارهما فقد أخربا بيت النبوة، وردما بابه، ونقضا سقفه .. اللهم ألعنهم بعدد كلِّ منكرٍ أتوه، وحقٍ أخفوه، ومنبرٍ علوه، ومنافقٍ ولّوه، وجحدا نبوته، وأشركا بربهما فعظم ذنبهما، وخلدهما في سقر، وما أدراك ما سقر، لا تبقي ولا تذر ..».

نعوذ بالله من ذلك.

٧- ومن عقائد الرافضة: عقيدة الغيبة: وهي أن إمامهم الحادي عشر الحسن العسكري قد وُلد له ولد، هو محمد بن الحسن إمامهم الثاني عشر وأن هذا الولد قد دخل سرداباً في دار أبيه بمدينة (سُرَّمن رأى) وعمره خمس سنوات، وغاب غيبتين: غيبةٌ صغرى وغيبةٌ كبرى. فالغيبة الصغرى: هي الغيبة التي كانت السفراء والواسطة فيها بين هذا الإمام وبين بقية الشيعة، ولا يُعلم بمكان هذا الإمام إلا خاصته من الشيعة، وقد كانت مُدة هذه الغيبة أربعاً وسبعين سنة على خلافٍ بينهم، أما الغيبة الكبرى: فهي التي اختفى فيها الإمام الثاني عشر عن السفراء، وعن خاصته من الشيعة بدخوله السرداب في دار أبيه، ومن أجل هذا فالشيعة يجتمعون كل ليلةٍ بعد صلاة المغرب أمام باب السرداب، ويهتفون باسمه ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم. وللرافضة أدعية عند زيارة الإمام الغائب منها ما أورده المجلسي في بحار الأنوار: «ثم أتت سرداب الغيبة وقف بين البابين، ماسكاً جانب الباب بيدك، ثم تنحنح كالمستأذن، وسم وانزل، وعليك السكينة والوقار، وصلى ركعتين في عرضة السرداب وقل: اللهم طال الانتظار، وشمت بنا الفجار، وصعب علينا الانتظار، اللهم إني أدين لك بالرجعة، وبين يدي صاحب هذه البقعة، الغوث، الغوث، الغوث، يا صاحب الزمان، هجرت لزيارتك الأوطان، وأخفيت أمري عن أهل البلدان؛ لتكون شفيعاً عند ربك وربي .. يا مولاي يا ابن



الحسن بن علي جئتك زائراً لك».ا.هـ.

٨- عقيدة التقية: وهي كتمان الحق وسر اعتقادهم الباطل عن الغير والتظاهر بخلاف الواقع الباطن. يقول محمد رضا مُظفر في كتابه: «عقائد الإمامية»، ص(١٢٣): «عقيدتنا في التقية»، «إن التقية كانت شعاراً لآل البيت - عليهم السلام - دفعاً للضرر عنهم وعن أتباعهم وحقناً لدمائهم، واستصلاحاً لحال المسلمين وجمعاً لكلمتهم، ولمّاً لشعثهم». وما زالت سمةً تعرف بها الإمامية دون غيرها من الطوائف والأمم.

وجاء في أصول الكافي للكليني (٢/ ٢١٨): «قال لي أبو عبدالله - عليه السلام: يا أبا عمر إنَّ تسعةَ أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لا تقية له».

ويرون التقية على أهل السنة، وأنهم دولة الباطل. قال المجلسي في بحار الأنوار: (٧٥/ ٤١٢): «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يتكلم في دولة الباطل إلا بالتقية». كما تعتقد الرافضة بوجوب مخالطة أهل السنة بعقيدة التقية حيث أكد شيخهم الحر العاملي في كتابه: وسائل الشيعة (١١/ ٤٧٩) هذه العقيدة تحت باب بعنوان: (وجوب عشرة العامة «يعني: أهل السنة بالتقية»).

عقيدتهم في توحيد الربوبية:

فمن ذلك:

١- اعتقادهم بأن الرب هو الإمام:

يقول شيخهم العياشي في تفسيره (٢/ ٣٥٣) لقوله جل وعلا: ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا ﴾[1]. قال: «يعني: التسليم لعلي – رضي الله عنه – ولا يشرك معه في الخلافة من ليس له ذلك، ولا هو من أهله».

٢- اعتقادهم بأن الدنيا والآخرة بيد الإمام يتصرف بها كيف يشاء، وقد عقد الكليني في كتابه (الكافي) (١/ ٤٠٧-٤١٠) باباً بعنوان: «باب أن الأرض كلها للإمام»، جاء فيه عن أبي بصير عن أبي عبدالله – عليه السلام – قال: «أما علمت أن الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء».ا.هـ.

٣- إسنادُ الحوادث الكونّية لأئمتهم التي لا يتصرّفُ فيها إلا الله من رعدٍ وبرقٍ وغير ذلك، جاء في بحار الأنوار للمجلسي (٢٧/ ٣٣): «عن سماعة بن مهران قال: كنت عند أبي عبدالله – عليه السلام – فأرعدت السماء وأبرقت، فقال أبو عبدالله – عليه السلام: أما أنّهُ ما كان من هذا الرعد ومن هذا البرق فإنّهُ من أمرِ صاحبكم قلت: من صاحبنا؟ قال: أمير المؤمنين – عليه السلام».

٤- اعتقادهم أن أئمتهم يعلمون الغيب: فقد بوب الكليني في كتابه: «الكافي» (١/ ٢٥٨) باباً بعنوان: «باب أن الأئمة – عليهم السلام – يعلمون متى يموتون، وأنهم لا يموتون إلا باختيارٍ منهم»، وبوب في الكافي (١/ ٢٦٠) باباً بعنوان: «باب أن الأئمة – عليهم السلام –

---

(١) سورة الكهف، الآية: ١١٠.



يعلمون علم ما كان، وما يكون، وأنه لا يخفى عليهم شيء».

روى المجلسي في بحار الأنوار (٢٦/ ٢٧-٢٨) عن الصادق – كذباً وزوراً – أنه قال: «والله لقد أُعطينا عِلمَ الأولين والآخرين، فقال له رجلٌ من أصحابه: جعلت فداك أعندكم علم الغيب؟ فقال له: ويحك إني لأعلم ما في أصلاب الرجال وأرحام النساء».

١٠ - عقيدتهم في توحيد الأسماء والصفات:

فهم ينفون صفات الله جل وعلا على طريقة المعتزلة، ويكفرون من أثبت الصفات لله جل وعلا، وينكرون رؤية المؤمنين لله سبحانه وتعالى في الآخرة.

يقول الشيعي المعاصر محمد رضا مظفر في كتابه: «عقائد الإمامية» (ص٧٠-٧٣): «نعتقد أن الله واحدٌ أحد ليس كمثله شيء، فليس هو بجسم ولا صورة وليس جوهراً ولا عرضاً، وليس له ثقل، أو خفة، ولا حركة أو سكون، ولا مكانٍ ولا زمان ولا يشاور إليه، ومن قال بالتشبيه في خلقه بأن صور له وجهاً ويداً وعيناً، أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا، أو أنه يظهر إلى أهل الجنة كالقمر أو نحو ذلك فإنه بمنزلة الكافر به، جاهل بحقيقة الخالق المنزه عن النقص .. وكذلك يلحق بالكافر من قال: إنه يتراءى لخلقه يوم القيامة، وإن نفى عنه التشبيه بالجسم، ويجب توحيده في الصفات وذلك بالاعتقاد: بأن صفاته عين ذاته».

ويقول أيضاً (ص٧٣): «عقيدتنا في صفاته تعالى»: ونعتقد أن صفاته

تعالى الثبوتية: الحقيقية الكمالية التي تسمى بصفات (الجمال والكمال)، كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة، هي كُلُّها عين ذاته وليست هي صفات زائدةً عليها.

وليس وجودها إلا وجود الذات .. نعم هي مختلفةٌ في معانيها ومفاهيمها لا في حقائقها ووجوداتها؛ لأنه لو كانت مختلفةً في الوجود – وهي بحسب الفرض قديمة وواجبةٌ كالذات – للزم تعددٌ واجب الوجود ولا نثلمت الوحدة الحقيقية، وهذا ما ينافي عقيدة التوحيد».

قال المصنف: «والجهمية»: نسبةً إلى الجهم بن صفوان أبو محرز الترمذي، ظهرت بدعته «بترمذ» وقتله سالم بن أحوز المازني، ومن بدعه وضلالاته ما يلي:

١- قوله: إن علم الله محدث فلا يقال: إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون؟!

٢- ينفي الأسماء والصفات عن الله جل وعلا، ويُحكى عنه مبالغةً في النفي أنه كان يقول: لا أقول إن الله سبحانه شيءٌ؛ لأن ذلك تشبيهٌ له بالأشياء.

٣- ينفي الفعل والقدرة عن العباد، فلا فعل لأحدٍ على الحقيقة، وإنما الفاعل حقيقة هو الله جل وعلا وحده، وأن الناس تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشمس، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه وتعالى،



وهذه عقيدة الجبرية الخالصة الغالية: وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرةً على الفعل أصلاً.

٤- قال: بأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل بالله فقط، وعليه فمن عرف الله بقلبه فقط بدون أن ينطق بالشهادتين وبدون أن يصدق بقلبه وبدون أن يعمل شيئاً من الفرائض والأركان فهو مؤمن، وهذا من أفسد الأقوال في تعريف الإيمان ولازم قوله: أن فرعون وقومه كانوا مؤمنين، فإنهم عرفوا صدق موسى وهارون –عليهما الصلاة والسلام– ولم يؤمنوا بهما، ولهذا قال موسى لفرعون:﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[2]. وأهل الكتاب كانوا يعرفون النبي ﷺ كما يعرفون أبنائهم ولم يكونوا مؤمنين به، بل كافرين به، معادين له، وكذلك أبو طالب عنده يكون مؤمناً فإنه قال:

ولقد علمت بأن دين محمدٍ ... من خير أديان البرية ديناً

لولا الملامة أو حذار مسبةٍ ... لوجدتني سمحاً بذاك مبيناً

بل إبليس يكون عند الجهم مؤمناً كامل الإيمان! فإنه لم يجهل ربه، بل

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٠٢.

(٢) سورة النمل، الآية: ١٤.



هو عارف به، ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾[1]، ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي ﴾[2].

٥- ينفي رؤية المؤمنين لربهم جل وعلا في يوم القيامة، ويرى أن كلام الله مخلوق، وعليه فالقرآن مخلوق.

٦- يرى أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان[3].

قال المصنف: «**والخوارج**»: وهم كلُّ من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى «خارجياً» سواءٌ كان الخروج في أيام الصحابة، على الأئمة الراشدين؛ أو كان بعدهم: على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان[4].

ويجمعهم القول:

١- بتكفير عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه.

٢- أجمعوا على تكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار.

٣- تكفير علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل.

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٣٦.

(٢) سورة الحجر، الآية: ٣٩.

(٣) انظر في ذلك: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (١/ ٣٣٨)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي (ص١١٠-١٥٥)، الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٣٥-١٣٧)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (٤٦٠-٤٦١).

(٤) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٩٥).



٤- وجوب الخروج على الإمام الجائر (الظالم)[1].

٥- ينكرون الشفاعة لعصاة الموحدين في الآخرة.

٦- ينكر الإباضية منهم الصراط والميزان والرؤية وعذاب القبر.

٧- والخوارج جميعاً يقولون بخلق القرآن[2].

٨- قولهم في السيف: «وأما السيف فإنَّ الخوارج جميعاً تقول به وتراه، إلا أن الإباضية لا ترى اعتراض الناس بالسيف ولكنهم يرون إزالة أئمة الجور، ومنعهم أن يكونوا أئمة بأي شيء قدروا عليه بالسيف أو بغير السيف»[3].

والإباضية المعاصرة من فرق الخوارج: نسبة إلى عبدالله بن إباض التميمي (٢٦-٢٨هـ)، وأبرز عقائدهم:

١- أن معرفة الله تعالى واجبةٌ بالعقل.

٢- نفي الصفات عن الله تعالى نفياً كلياً على طريقة المعتزلة، فصفات الله تعالى عندهم هي عين ذاته، ويؤوّلُونَ صفاتَ الله الذاتية والفعلية كالاستواء والنزول والمجيء واليدين والعينين والوجه.

يقول السالمي الإباضي في نظمه للعقائد على منهج الإباضية:

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٦٧-١٦٨)، الفرق بين الفرق (ص٧٣-٧٤).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ٢٠٣).

(٣) المصدر السابق: (١/ ٢٠٤).



سماؤه وصفات الذات ليس بغير	الذات بل عنها فأفهم ولا تخا
هو على العرش والأشياء استوى	وإذا عدلت فهو الاستواء غير ما عقلا
إنما استوى ملك ومقدرةٌ	له على كلها استيلاء وقد عدلا
كما يقال استوى سلطانهم فعلى	على البلاد فحاز السهل والجبلا(1)

٣- ينكرون رؤية الله في الآخرة؛ لأن العقل يحيل ذلك بزعمهم.

يقول شيخهم ناصر البلهاني (ت: ١٣٣٩هـ) في رسالته: «العقيدة الوهبية»: «هذه آية لا تدركه الأبصار تشهد عليكم بعمى الأبصار والجهالة، في سبيل تنزيه ربكم بلا قرينةٍ تصرفها إلى تخصيص في الإطلاق والعموم، فلا تراهُ الأبصار في أي زمان برؤيةٍ ما يبصر حسي ولا قلبي»(2).

ويرد على استدلالهم الباطل من وجوه:

١- أن الآية نفت الإدراك: وهو الإحاطة، فهو سبحانه وتعالى لكمال عظمته لا يُدرك بحيث يحاط به، فإن الإدراك: هو الإحاطة بالشيء

(١) غاية المراد: ص٧.

(٢) وممن قرر ذلك شيخهم المعاصر أحمد الخليلي في كتابه: الحق الدافع حيث سرد أدلة المثبتين للرؤية والنافين لها ثم قرر في نتيجة البحث: أن نُفاة الرؤية أخذوا بالأقوى والأسلم والأحزم، وقال: «لا أظنك أخي القارئ تشك في استحالة رؤيته تعالى وسلامة معتقد منكريها»ا.هـ. انظر: الحق الدافع، (ص١٠٣-١٠٤).



وهو قدرٌ زائد على الرؤية. فلم يقل الله تعالى: «لا تراه الأبصار»، وإنما قال: «لا تدركه الأبصار».

٢- الآية فيها إثبات للرؤية؛ لأن الله ذكرها في سياق التمدح؛ ومعلومٌ أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمالٍ فلا يمدح به، فلو كان المراد بقوله: «لا تدركه الأبصار» أنه لا يُرى بحالٍ، لم يكن في ذلك مدحٌ ولا كمال؛ لمشاركة المعدوم له في ذلك، فإن العدم الصرف لا يُرى ولا تدركه الأبصار.

يقول الشيخ محمد بن إبراهيم – رحمه الله – في تقريره على العقيدة الواسطية (ص١١٩): «فالباري يُرى ولا يُحاط به رؤية، فإن الله تعالى أجل وأعظم من أن تحيط به أبصار المخلوقين لضعفها كما في قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾[1]. فنفى الأخص وهو: «الإحاطة» ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم وهو الرؤية.

٤- يقولون بخلق القرآن: جاء في كتاب مشارق أنوار العقول للسالمي الإباضي: (٣٢١-٣٢٢): اعلم أنَّه لا خلاف في كلامه تعالى المكتوب في المصاحف، المتلو بالألسن المحفوظ في الصدور، مخلوقٌ؛ لأنه مركب من حروف، وكلُّ حُرف منها مشروط وجوده بانقضاء ما قبله

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.



فيكون له ابتداءً وانتهاء، وما كان له ابتداءً وانتهاء فهو حادث»[1].

٥- لا يرون حُجية أحاديث الآحاد في العقائد، فهم يردونها ولا يقبلونها. فالأحاديث التي فيها إثبات الصفات لله جل وعلا كاستوائه على عرشه ونزوله إلى السماء الدنيا وعلوه وفوقيته على جميع المخلوقات يرفضونها بحجة أنها ليست متواترة وإنما هي أخبار آحاد، وقد ردوا حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» بحجة أنه خبر واحد لا يعارض به القطعي[2].

٦- يرون الخروج على الإمام الظالم: يقول أبو يعقوب الواجلاني: «اعلم يا أخي أن مذهب أهل الدعوة - يعني الأباضية - في الخروج على الملوك الظلمة والسلاطين الجورة جائز وليس كما تقول السنية إنه لا يحل الخروج عليهم ولا قتالهم»[3].

٧- ينفون وينكرون شفاعة الرسول ﷺ لأهل الكبائر من أُمته:

---

(١) وقرر ذلك شيخهم المعاصر أحمد الخليلي في كتابه: «الحق الدامغ» قائلاً في (ص١٢١): «المراد بتكليم الله سبحانه: إحداثه للكلام في الوقت الذي يكون فيه» وقال أيضاً: «أما نحن - معشر الإباضية القائلين بخلق القرآن، ومن قال بقولنا من المعتزلة وغيرهم فقد اتفقنا مع الحنابلة القائلين بقدم النصوص القرآنية على أن موسى - عليه السلام - سمع من تكليم الله كلاماً مُركباً من الحروف وأنه كان صوتاً، إلا أنا اختلفنا في قدمه وحدوثه، فقالوا بقدمه وقلنا بحدوثه» (ص١٣٥) من الحق الدافع وانظر: (ص١٩٥-١٩٦) من الكتاب المذكور.

(٢) مشارق أنوار العقول (٣٧٥) للسالمي.

(٣) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية. د. غالب عواجي (٤٢٦).



قال السالمي الإباضي:

شفاعةُ الرسول للتقي   من الورى وليس للشقي
ومن يقل بغير ذا فقد كفر   كُفر نعيم إن تأول ظهر

ثم قال في شرح هذه الأبيات: أي شفاعة نبينا محمدٍ ﷺ مقصورةٌ على التقى من المكلفين، فالتقي: هو من جانب المحرمات وأدى الواجبات فلا شفاعة لغيره من الأشقياء؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾[1]، ففي الآية تصريحٌ بأن الشفاعة مقصورة على من ارتضاه الله»[2].

قال: «والقدرية»: هم أتباع معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وأتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من المعتزلة ومن وافقهم، قال الأوزاعي: «أول من نطق بالقدر رجلٌ من أهل العراق يقال له: «سوسن»، كان نصرانياً فأسلم، ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان عن معبد»[3]، والقدرية: اسمٌ لمنكر القدر وهؤلاء هم غلاة القدرية: الذين ينكرون العلم السابق «علم الله بالأشياء قبل وقوعها». فإنهم زعموا أن الله جل وعلا لا يعلم الأشياء إلا بعد أن تحصل، وقالوا: الأمر أُنف: أي: مستأنف.

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٨.

(٢) مشارق أنوار العقول (٣٧٤) للسالمي.

(٣) الشريعة للأجري: (٢/ ٩٥٩).



وقد جاء في صحيح مسلم في حديث ابن عمر المعروف عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - حين سأل جبريل النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان، جاء في أول الحديث: أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني، وأن أناساً يقرؤون القرآن ويتقفرون العلم ويزعمون أن لا قدر وأن الأمر أُنف، قال ابن عمر: «فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم بُراء مني، والذي يحلف به عبدالله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أُحدٍ ذهباً فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر».

والقسم الثاني: القدرية المتوسطة وهم المعتزلة: وهم الذين ينفون مرتبتي المشيئة والخلق من مراتب القدر.

قال القاضي عبدالجبار المعتزلي: «فصلٌ في خلق الأفعال. والغرض به، الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها»[1].

وهذا هو الأصل الثاني من أصول المعتزلة الخمسة: وهو العدل، فهم إذا وصفوا القديم تعالى بأنه عدلٌ حكيم: «فالمراد به: أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يُخل بما هو واجبٌ عليه، وأن أفعاله كلها حسنة»[2]. فالغلاة ينفون علم الله السابق بالأشياء قبل وقوعها، وهؤلاء ينفون المشيئة والخلق.

قال المصنف: «والمرجئة»: الإرجاء على معنيين: أحدهما بمعنى:

---

(١) الشريعة للأجري (٢/ ٩٥٩).

(٢) شرح الأصول الخمسة، (٣٠١).



«التأخير» كما في قوله: ﴿ قَالُوٓاْ أَرۡجِهۡ وَأَخَاهُ ﴾ ، أي أمهله وأخّره.

والثاني: إعطاء الرجاء، أما إطلاق اسم: «المرجئة» على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد وأما بالمعنى الثاني فظاهر؛ فإنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع «الكفر طاعة»[1].

يقول عبدالقاهر البغدادي: «وإنما المرجئة الذين أخروا العمل عن الإيمان، دليله: قول الله تعالى فيما حكاه عن قوم فرعون أنهم قالوا: أرجأه وأخره، أي: أخره إلى أن يجتمع السحرة عندك»[2].

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله: أن أول من قرَّر الإرجاء بهذا المفهوم: حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة فقال: «وأنكر حماد بن أبي سليمان ومن اتبعه تفاضل الإيمان، ودخول الأعمال فيه والاستثناء فيه، وهؤلاء هم مرجئة الفقهاء».

وأما إبراهيم النخعي إمام أهل الكوفة شيخ حماد بن أبي سليمان وأمثاله، ومن قبله من أصحاب ابن مسعود كعلقمة والأسود، فكانوا من أشد الناس مخالفةً للمرجئة، وكانوا يستثنون في الإيمان، لكن حماد بن أبي سليمان خالف سلفه، واتبعه من اتبعه، ودخل في هذا طوائف من أهل الكوفة ومن بعدهم ثمَّ إنَّ السلفَ والأئمة اشتدَّ إنكارُهم على هؤلاء

(١) الملل والنحل للشهرستاني: (١/ ٢٥٧-٢٥٨).
(٢) الملل والنحل للبغدادي: (١٣٩).



وتبديعهم وتغليظ القول فيهم»[1].

قلت: ويمكن أن نجعل أصول أقوال فرق المرجئة على أربعة أقسام:

١- مرجئة الفقهاء: كحماد بن أبي سليمان وأصحابه كأبي حنيفة ومن تبعهم من أهل الكوفة، قالوا الإيمان قولٌ باللسان واعتقاد بالقلب، وأخرجوا العمل عن اسم الإيمان (عمل القلب والجوارح).

٢- الكرامية: قالوا الإيمان باللسان فقط، ولازم قولهم أن المنافقين مؤمنين كاملي الإيمان.

٣- الأشاعرة والماتريدية: قالوا الإيمان هو التصديق بالقلب فقط، دون النطق باللسان، والعمل بالجوارح.

٤- الجهمية: قالوا الإيمان هو المعرفة بالقلب فقط وهو أخبث الأقوال وأشرها في تعريف الإيمان.

قال المصنف: «والمعتزلة»: هذه الفرقة ظهرت في مطلع القرن الثاني للهجرة، أسسها واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١هـ) أحدُ تلاميذ الحسن البصري، والذي اختلف مع الحسن في حكم مرتكب الكبيرة، حيث رأى بأنه في منزلة بين المنزلتين، ليس بمؤمنٍ ولا كافر.

وسبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم أشار إليه الشهرستاني في الملل والنحل (١/ ٦٧-٦٨) قائلاً: القول بالمنزلة بين المنزلتين. والسبب فيه أنه

---

(١) الإيمان الأوسط لابن تيمية (٣٧٢-٣٧٣)، الطبعة المحققة.



دخل واحدٌ على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعةٌ يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كُفرٌ يخرج به عن الملة، وهم: «وعيدية الخوارج»؛ وجماعةٌ يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم «مرجئة» الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكّرَ الحسنُ في ذلك، وقبل أن يُجيب قال واصل بن عطاء: «أنا لا أقول: إنَّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً هو في منزلةٍ بين المنزلتين: لا مؤمنٌ ولا كافر؛ ثم قام واعتزل إلى اسطوانةٍ من أسطوانات المسجد يُقررُّ ما أجاب به على جماعةٍ من أصحاب الحسن فقال الحسن: اعتزل عنَّا واصل؛ فسُمي هو وأصحابه «معتزلة».

ويجمع فرق المعتزلة القول بالأصول الخمسة وهي:

١ - التوحيد: وستروا تحته القول بنفي الصفات عنه جل وعلا، ومن عقيدتهم في ذلك: استعمال النفي والسلوب في حق الله، وقد نقل أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٥) شرح قول المعتزلة في التوحيد قائلاً: «أجمعت المعتزلة على أن الله واحدٌ ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا شبح ولا جثةٍ، ولا صورة، ولا لحم، ولا جوهرٍ، ولا عرضٍ، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاضٍ وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام

وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام .. فهذه جملة قولهم في التوحيد». فهم «نفوا الصفات أصلاً: فقالوا: هو عالمٌ بذاته، قادرٌ بذاته، حي بذاته لا يعلم وقُدرةٍ وحياة»[1]. واتفقوا على أن الله لا يرى بالأبصار في الآخرة[2].

٢- الأصل الثاني: «العدل»: ومرادهم بذلك كما قال القاضي عبدالجبار في شرح الأصول الخمسة (ص٣٠١): «ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدلٌ حكيم؛ فالمراد به: أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجبٌ عليه، وأن أفعاله كلها حسنة: «ومن ذلك أنهم ستروا تحت هذا الأصل: أن العبد قادرٌ خالقٌ لأفعاله؛ خيرها وشرها، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شرٌّ وظلم وفعلٌ هو كفرٌ ومعصية ونفي تقدير الله الأفعال العباد: «فأفعال العباد غير مخلوقةٍ فيهم، وأنهم هم المحدثون لها»[3].

٣- إنفاذ الوعيد: ويريدون به تخليد أهل الكبائر في النَّار إذا ماتوا مصرين عليهما من غير توبة.

قال الشهرستاني: «واتفقوا على أنَّ المؤمن إذا خرج من غير توبةٍ عن

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٦٢).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (١/ ٢٨٩).

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص٢٣٢).



كبيرةٍ ارتكبها، استحقَّ الخلودَ في النَّار، لكن يكون عقابه أخفَّ من عقاب الكُفَّار، وسموا هذا النمط «وعداً ووعيداً» [١].

قال القاضي عبدالجبار: «إن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما» [٢].

٤- المنزلة بين المنزلتين: فهم حكموا على مرتكب الكبيرة: إنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق فجعلوا الفسق منزلةً ثالثة مستقلة عن منزلة الإيمان والكفر واعتبروه وسطاً بينهما.

يقول القاضي عبدالجبار عند كلامه على الأصل الرابع: «المنزلة بين المنزلتين»: «أن صاحب الكبيرة له اسمٌ بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً». وكذلك فلا يكون حُكمُه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيت المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل له منزلةٌ بينهما» [٣]. وهذا حكمه عندهم في الدنيا، وأما إذا مات مصراً عليها فهو عندهم مخلدٌ في النار [٤]. فصاحب الكبيرة إذا مات ولم يتب لا يجوز أن يعفو الله

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٦٣).

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٦٢١.

(٣) المصدر السابق، ص٦٩٧.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (١/ ٣٣٤).

عنه؛ لأنه أوعد بالعقاب على الكبائر.

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قال الأشعري في مقالاته عن رأي المعتزلة في ذلك: «وأجمعت المعتزلة إلا «الأصم» على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة: باللسان، واليد، والسيف، كيف قدروا على ذلك»[1].

وهم يرون من خلال هذا الأصل: الخروج على السلطان الجائر (الظالم).

«والغرض بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مقررٌ في العقول، وإلى هذا أشار تعالى بقوله: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى ﴾[2]. فبدأ أولاً بإصلاح ذات البين، ثم بالمقاتلة إن لم يرتفع الغرض إلا بها»[3]. فهذه هي الأصول الخمسة التي أجمع المعتزلة على القول بها. وأما مصدر التلقي عند المعتزلة في تقرير عقائدهم والاستدلال لها أصالة فهو «العقل» فهم يعتمدون عليه اعتماداً كلياً ويقدمونه على النقل (الكتاب والسنة).

يقول القاضي عبدالجبار المعتزلي: «فاعلم: أن الدلالة أربعة؛ حجة

---

(١) المصدر السابق: (١/ ٣٣٧).

(٢) سورة الحجرات، الآية: ٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة: (ص٧٤١).



العقل، والكتاب والسنة، والإجماع. ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل»[1].

ومما ينبغي التنبيه له: أن فكر المعتزلة ما زال موجوداً إلى وقتنا الآن: وهو ما يعرف باسم «المدرسة العقلية الحديثة» والتي هي امتداد في فكرها لمنهج المعتزلة الأوائل، وشيخ هذه المدرسة وأستاذها: هو محمد عبده المصري والذي تولى فترة من الزمن مشيخة الأزهر بدعمٍ من اللورد كرومر مندوب بريطانيا أثناء استعمارها لمصر، يقول في كتابه: «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، ص٧٠: الأصل الثاني للإسلام: «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض»ا.هـ. مع أنه من المتقرر عند أهل السنة والجماعة أنه لا يتصور تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح.

ويحاول كثيرٌ من الكتاب المعاصرين إحياء فكر المعتزلة والإشادة بهم وأنهم يمثلون العقلانية والتنوير والتجديد، والتيار الديني المستنير[2]، وأصول هذا التيار الضال يمكن أن أوجزها في النقاط التالية:

١- تقديم العقل على النقل (الكتاب والسنة) وهذا فيه منازعة للانقياد والتسليم لأحكام الله وأوامره. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا

---

(١) المصدر السابق: ص٨٨.

(٢) ممن يشيد بالمعتزلة ويثني عليهم د. محمد عمارة فيقول في كتابه: «تيارات الفكر الإسلامي»، ص٧٧-٧٨: والمعتزلة لم يكونوا فقط، كما يظن الكثيرون، عُلماء في الدين، وفلاسفة في الإلهيات، وإنما كانوا فرساناً في القتال وثواراً في السياسة، ومتبتلين في العبادة، وزهاداً في عرض الدنيا، ورجال دولة، وأدباء وشعراء ورواة ونقاد، وفرسان الدفاع عن الإسلام.

مُّؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [1].

٢- تمييع أحكام الإسلام وتقديم التنازلات عنها، وخاصة أحكام التعامل مع الكفار، من معاداتهم وتكفير اليهود والنصارى وعدم بدئهم بالسلام والتحذير من دعوات التقريب بين الأديان ونحو ذلك، فلو أخذنا مثالاً لأحد أفراد هذا التيار العقلاني المنحرف وهو د. يوسف القرضاوي فإننا نجده يقرر عدم وصف أهل الكتاب: وهم اليهود والنصارى بأنهم كفار فلا يجوز لنا أن نناديهم بـ«يا أيها الكفار»، وإنما نقول: «يا أيها الناس» [2]؟!

ويرى أن الاتفاق معهم في القضايا المشتركة كالإيمان بالله ولو إجمالاً والقيم الأخلاقية أكثر من القضايا المختلف معهم في ذلك، بل يرى أن النصارى العرب مسلمون بالحضارة والثقافة دون العقيدة والطقوس [3] !

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٢) انظر: فتاوى معاصرة للقرضاوي: (٣/ ١٨٧-١٨٨)، ط. المكتب الإسلامي، ومن انحرافاته في ذلك: ترحمه على البابا يوحنا بولس الثاني بابا الفاتيكان والكنيسة الكاثوليكية فيقول: «من واجبنا أن نقدم العزاء إلى الأمة المسيحية وإلى أحبار المسيحية في الفاتيكان وغير الفاتيكان في وفاة هذا الحبر الأعظم الذي كان له مواقف تذكر وتشكر له .. فكان مخلصاً في نشر دينه وناشطاً من أعظم النشطاء في نشر دعوته والإيمان برسالته، لا نستطيع إلا أن ندعو الله تعالى أن يرحمه ويثيبه بقدر ما قدم من خير للإنسانية وما خلَّف من عمل صالح أو أثر طيب». برنامج الشريعة والحياة في قناة الجزيرة الفضائية بتاريخ: ٢٦/ ٢/ ١٤٢٦هـ - الموافق ٣/ ٤/ ٢٠٠٥م.

(٣) المصدر السابق: ٢/ ٧٤٤.



وأنهم إخوانٌ لنا في الإنسانية (إخوانٌ في الانتماء القومي أو الانتماء الوطني)(١).

ويرى موالاتهم (أي: اليهود والنصارى) ومحبتهم، واحترام أديانهم السماوية (المحرفة)(٢)، وأن حربنا مع اليهود لا لكفرهم وإنما لاغتصابهم فلسطين(٣).

ومن الأحكام التي يقدم التنازل فيها ويوافق فيها ما يطرحه التيار الليبرالي التغريبي ما يتعلق بالمرأة المسلمة: فيرى جواز اختلاطها بالرجال مطلقاً، وأن الأصل في العبادة ودروس العلم هو الاشتراك، ولم يعرف في تاريخ الإسلام (على حد زعمه) مسجدٌ للنساء وحدهن مستقلاً عن الرجال، ويرى أن العمل الإسلامي تسربت إليه الأفكار المتشددة في هذا المجال ويعني (القول بمنع الاختلاط) ويرى أن من يفتي بمنع الاختلاط متشددون(٤).

قلت: وهو يقصد بالمتشددين علماء المملكة كالشيخ محمد بن إبراهيم والشيخ عبدالله بن حميد والشيخ عبدالعزيز بن باز والشيخ محمد العثيمين والشيخ صالح الفوزان وغيرهم ممن يعظمون النصوص ويفتون بموجبها، ولا يفتون بالهوى والرأي المجرد والعقل ويقدمونه على النقل

---

(١) المصدر السابق: (٣/ ١٩٦-١٩٧).

(٢) المصدر السابق: (٣/ ١٩٣-١٩٦)، (٣/ ٤٥٨-٤٥٩).

(٣) المصدر السابق: (٣/ ١٩٨-٢٠٠).

(٤) المصدر السابق (٣/ ٢٨٧-٢٩٠).

كما هو حال القرضاوي صاحب الفتاوى الشاذة والآراء المنحرفة ومن فتاواه الشاذة: أنه يرى جواز مصافحة المرأة الأجنبية [1]، بل وطبقَّ ذلك عملياً حين صافح زوجة إحدى حُكام الخليج وصورته في ذلك مشهورة. فهذا مثال معاصر لشخص ينتمي لهذا التيار العقلاني المنحرف.

ومن دعاة هذا التيار أيضاً: قاسم أمين مؤلف كتاب «تحرير المرأة» «والمرأة الجديدة» ود. محمد عمارة صاحب كتاب «التحرير الإسلامي للمرأة».

وأحمد أمين صاحب المؤلفات التاريخية والأدبية، مثل: فجر الإسلام، وضحى الإسلام، وظهر الإسلام، فهو يتباكى على موت المعتزلة في التاريخ القديم، ويقول في كتابه: «ضحى الإسلام»: «في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة».

ومنهم: د. حسن الترابي وهو يدعو إلى الاجتهاد وإقحام العقل ليس في الفروع وحدها بل حتى في الأصول، فيقول في دعوته إلى تجديد أصول الفقه: «إن إقامة أحكام الإسلام في عصرنا تحتاج إلى اجتهادٍ عقلي كبير، وللعقل سبيل إلى ذلك لا يسع عاقل إنكاره، والاجتهاد الذي نحتاج إليه ليس اجتهاداً في الفروع وحدها؛ وإنما هو اجتهاد في الأصول أيضاً».

ومنهم: محمد الغزالي المعتزلي الذي رد ورفض كثيراً من الأحاديث الصحيحة بعقله الفاسد كما في كتابه: «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل

(١) انظر: فتاوى معاصرة (٢/ ٣٢٠-٣٢٩).



الحديث»، ومن الأحاديث التي ردَّها:

١- حديث: «إن أبي وأباك في النار» رواه مسلم عن أنس - رضي الله عنه [1].

٢- حديث: «قطع الصلاة بالمرأة والحمار والكلب الأسود» رواه مسلم عن أبي ذر الغفاري - رضي الله عنه [2].

٣- حديث تميم الداري - رضي الله عنه: في قصة الجزيرة التي رأوا فيها الدجال، بحجة: أن أساطيل الرومان والعرب والترك والصليبيين تجوب البحر الأحمر والأبيض ولم تر هذه الجزيرة، والتقطت صور الأقمار الصناعية للمحيطات فأين تقع هذه الجزيرة؟ والحديث رواه مسلم في صحيحه [3].

٤- حديث: «لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة» رواه البخاري عن أبي بكرة - رضي الله عنه [4].

٥- حديث أبي مالك الأشعري: «ليكونن من أمتي أقوامٌ يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف» [5]، حيث أباح الغناء كله ورد ما تضمنه الحديث من تحريم المعازف.

---

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص١٤٤-١٤٥.

(٢) المصدر السابق، (١٥٥-١٥٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٠٣-٢٠٤.

(٤) المصدر السابق (٥٦-٦٠).

(٥) المصدر السابق (٨١-٩١).

قال المصنف: «والكرامية»: وهي من فرق المرجئة في باب الإيمان، ومن متكلمة الصفاتية، تنسب إلى أبي عبدالله بن محمد بن كرَّام النيسابوري (ت: ٢٥٥هـ) المولود بسجستان، من أصلٍ عربي، انتشر مذهبه في بغداد، ومن أبرز عقائد الكرامية:

١)أن الإيمان عندهم هو الإقرار باللسان فقط، دون التصديق بالقلب ودون سائر الأعمال، وفرقوا بين تسمية المؤمن مؤمناً فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكليف، وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء، فالمنافق عندهم: مؤمنٌ في الدنيا على الحقيقة، مستحق للعقاب الأبدي في الآخرة.

٢)اتفقوا على أن العقل يُحسن ويُقبح قبل الشرع، وتجب معرفة الله بالعقل.

٣)مما أجمعوا عليه من إثبات الصفات قولهم: الباري تعالى: عالمٌ بعلم، قادرٌ بقدرةٍ، حي بحياة، شاءٍ بمشيئة، وجميع هذه الصفات قديمةٌ أزلية، قائمة بذاته [1].

قال المصنف: «والكلابية»، نسبةً إلى أبي محمد، عبدالله بن سعيد بن كلاب القطان التميمي البصري المتكلم، يقال له: ابن كلاب لشدة مجادلته في مجلس المناظرة، وهو لقب له مأخوذ من الكلاب الذي هو المهماز، وهو الحديدة التي على خفِّ رائض الخيل؛ لا أن كلاباً جدّه.

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني: (١/ ١٨٩-١٩٢).



ومن مخالفاته في العقيدة:

١- نفى صفات الفعل الاختيارية عن الله جل وعلا، فراراً بزعمه من حلول الحوادث بذات الله، واثبت الصفات الذاتية فقط، وقد ذكر الأشعري قول ابن كلاب في مقالاته فقال: قال عبدالله بن كلاب: لم يزل الله عالماً حياً سمعياً بصيراً عزيزاً، مريداً كارهاً، راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن كان أكثر عمره كافراً، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً .. وأنه قديمٌ لم يزل بأسمائه وصفاته»[1] .

٢- نفى أن يكون كلام الله متجدداً حادث الآحاد، وإنما كلام الله عنده قديم لا يتجدد، وهذا بناءً على أصله في نفي صفات الفعل الاختيارية.

قال المصنف: «ونظائرهم»: مثل الأشاعرة والماتريدية.

أما الأشاعرة: فهي تنسب إلى أبي الحسن الأشعري (٢٦٠هـ - ٣٢٤هـ) ولد بالبصرة، واتصل بمشايخ المعتزلة، وتتلمذ على يد أشهرهم وهو (أبو علي الجبائي) ولازمه حتى بلغ سن الأربعين، وكان فصيحاً قوي الحجة وبعد الأربعين من عمره احتبس في داره مدة خمسة عشر يوماً ثمَّ خرج إلى المسجد في البصرة، واعتلى كُرسّياً، وقال في الناس: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أُعرِّفه بنفسي، أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٩-٢٥٠).



فاعلها، وأنا تائب مقلع متصدٍ للرد على المعتزلة، فخُرج لفضائحهم ومعايبهم .. إنما تغيبت عنكم هذه المدة؛ لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي شيءٌ على شيء، فاستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته كتبي هذه، وانخلعت عن كل ما كنت أعتقد كما انخلعت عن ثوبي هذا، وانخلع من ثوبٍ كان عليه.

ثم سلك طريقة عبدالله بن سعيد كلاب في إثبات الصفات الذاتية لله جل وعلا كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر وغيرها ونفي صفات الفعل الاختيارية عن الله جل وعلا، وقرر مذهب أهل السنة والجماعة في بعض مسائل الاعتقاد كما في كتابه: «الإبانة عن أُصول الديانة» حيث يقول في (ص٥٢): «فإن قال قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرِّفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون».

قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها:

التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وبسنة نبينا ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون. وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل، نضَّر الله وجهه، ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال».

وإن كان في رجوعه هذا بعض الشوائب والبدع التي بقيت عليه من



مذهب عبدالله بن سعيد بن كلاب فرجوعه لمذهب السلف مجمل ليس على جهة التفصيل.

ومما ينبغي التنبيه له: أن الأشاعرة من بعد الأشعري إلى وقتنا هذا ليسوا على عقيدته التي أوردها في كتابه: «الإبانة»، وإنما هم على طريقة عبدالله بن سعيد بن كلاب؛ لذا فإنني سأستعرض أبرز معتقدات الأشاعرة على ما هم عليه إلى الآن لا على طريقة الأشعري نفسه، فأقول: من أهم معتقدات القوم:

١- مصدر التلقي عند القوم «العقل» لا النقل، وقد وضع الرازي القانون الكلي للمذهب في كتابه: «أساس التقديس» قائلاً: «الفصل الثاني والثلاثون في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها؟ اعلم: أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية: يشعر ظاهرها بخلاف ذلك. فهناك لا يخلو الحال من أحد أمورٍ أربعة:

- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقلُ فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

- وإما أن نبطلهما فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

- وإما أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال.



- وإما أن تكذب الظواهر النقلية [1] ، وتصدق الظواهر العقلية، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية - وذلك باطل؛ لأنا لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول .. ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت: أن القدح في العقل لتصحيح النقل يُفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً. وإنه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة: بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل. وإن لم يجز التأويل فوَّضنا العلم بها إلى الله تعالى فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق»[2].

---

(١) أي: الكتاب والسنة.

(٢) أساس التقديس للرازي: (١٩٣-١٩٤)، فانظر إليه حين جعل التأويل أو التفويض للنصوص على سبيل التبرع والتفضُّل بذلك، وهذا يبين لك: أن النصوص لا قيمة لها عند هؤلاء الضلال.



وصرّح غير واحد منهم عندما ذكروا أقسام الدليل باعتبار ما يستند إليه:

١- عقليٌّ.

٢- ونقلي.

٣- ومركب.

بأن الدليل النقلي المحض غير متصور، إذ إنه متوقف على صدق المخبر، وهو مما لا يعلم إلا بالعقل [1]؛ ولهذا اقتصر بعضهم على ذكر الدليل العقلي والنقلي – ويريدون به المركب لا النقلي المحض[2].

يقول الإيجي: «الدليل إما عقليٌّ بجميع مقدماته، أو نقلي بجميعها، أو مُركّبٌ منهما، والأول العقلي، والثاني لا يتصور، إذ صدق المخبر لا بد منه وأنه لا يثبت إلا بالعقل، والثالث: هو الذي نسميه بالنقلي، ثم مقدماته القريبة، قد يكون عقلية محضةً، وقد تكون نقلية محضةً، وقد يكون بعضها مأخوذٌ من العقل، وبعضها من النقل، فلا بأس أن يسمى هذا القسم بالمركب» [3].

وما قرَّره من كون الدليل النقلي المحض غير متصور في المسائل الاعتقادية مبني على فكرة الدور، وحاصلها: أن صحة النقل متوقفة على

---

(١) انظر: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين (٥٠).

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني (٣١)، أبكرا الأفكار للآمدي: (١/ ١٨٩).

(٣) المواقف في علم الكلام للإيجي: (٣٩).



إثبات وجود الله وصدق الرسول، ولا يمكن إثباتها إلا بالعقل، إذ لو أثبتنا بالنقل لكان الدليل هو عين المستدل عليه، والمستدل عليه هو عين الدليل وللزم الدور.

وأشار إلى ذلك إبراهيم اللقاني (١٠٤١هـ) في شرحه الصغير على جوهرته المشهورة (جوهرة التوحيد) المسمى بـ(هداية المريد) حين ذكر الحامل على تأويل النصوص المتشابهة عن ظواهرها فقال: «اعلم أن الحامل على التأويل إجمالاً وتفصيلاً: هو أن المتشابه لا يعارض المحكم؛ فيحمل على ما يوافق المحكم الذي هو أصل الكتاب الذي يُرجعُ إليه متشابهه، وأيضاً: فالأدلة النقلية الظنية القابلة للتأويل لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبله، فترد النقلية إلى ما يوافق العقلية؛ لأن العقلية أصل للنقلية؛ لتوقف النقلية على ما يتوقف على العقل: من معرفة وجوب وجود الباري سبحانه، وكونه فاعلاً مختاراً، مرسلاً للرسل، منزلاً للكتب ومعرفة المعجزة. فلو رجح النقلي بأن صدق، لزم تكذيب العقلي الذي تصديقه أصل تصديق النقلي، وذلك يستلزم تكذيب النقلي الذي هو فرعه؛ فيؤدي تصديق النقلي إلى تكذيبه وهو تناقض»[1] .

ومن المعاصرين يقول د. محمد سعيد رمضان البوطي: «إن الذي لا يطمئن إلى أحكام العقل لا يقيم حياته الفكرية على مبادئ فلسفية مختلفة زاعماً أنه قد اتبع فيها بصيرة العقل، ودلائل العلم، إن الذي لا يطمئن إلى

(١) هداية المريد لجوهرة التوحيد، (١/ ٤٩٤).



أحكام العقل، لا يتعامل معه في كل مصالحه وشؤونه السلوكية المختلفة، حتى إذا رأى نفسه وجهاً لوجه مع دلائل الإيمان بالله وتوابعه أعلن فجأة عن عدم اطمئنانه إلى العقل، وقاطع العقل، قائلاً: لا أعرفك ولا أتعامل معك!!

إن الذي لا يطمئن إلى أحكام العقل، ولا يرى خيراً في اتباعه، إنما هو رجلٌ قاطع العقل خلال رحلته الدنيوية جملةً: .. فهو لا يسترشد به في إقامة معيشةٍ أو اقتناص مصلحةٍ أو تخطيط سُلُوك .. ومثل هذا الإنسان يُقالُ عنه في اصطلاح الناس كلهم» (مجنون)!

ومثل هذا الإنسان يقبل الدين معذرته ويضعها على العين والرأس؛ وليبتعد عن حقائق الكون ما طاب له الابتعاد وليكفر بها ما وسعه الكفر فإنما هو مجنون، وليس على المجنون حرج» [1] .

ويرى أن من لم تتركز في قلبه مبادئ الإيمان بالله ورسوله فهو بحاجة إلى المنهج المنطقي والفكري العام الذي سلكه علماء الكلام، بالنسبة لمن لم يدخل بفكره بعد في دائرة الإيمان بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله» [2].

ويقول أيضاً: «سبحانه، جعل العلم بمكنونات خلقه هو السبيل إلى الإيمان بوجوده وجعل مقاليد العلم بذلك كله إلى سلطان العقل وحده؛

---

(١) كبرى اليقينيات الكونية للبوطي: (ص١٢-١٣).

(٢) المصدر السابق: ص١٩.



ليعلم الإنسان بذلك أن لا دين بغير علمٍ ولا علم من دون عقل»[1].

ويقول الشيخ حسن أيوب – وهو من الأشاعرة المعاصرين: «إن العقائد الإسلامية: مصدرها الأدلة القطعية: «العقل، الكتاب، السنة المتواترة»[2].

أقول: وقد رتب الأشاعرة على أن العقل هو مصدر التلقي في العقائد أصولاً منهجية عندهم باطلة منها:

١) عدم إفادة النصوص لليقين: فحينما حصروا دائرة المطالب الإلهية كوجود الصانع وصفاته وأفعاله، ونبوة محمدٍ ﷺ بأنها لا تثبت إلا بالعقل، إذ لو ثبت بالنقل للزم الدور، وهي مسائل أصول الدين الكبرى، جاؤوا إلى النقل فجعلوه في قضايا لا قيمة لها نحو جلوس غراب الآن على منارة الإسكندرية كما ذكر ذلك الإيجي؛ لأنها مما لا يترتب على ثبوته وانتفائه شيء.

يقول الإيجي: «والمطالبُ ثلاثة أقسام»:

أحدها: ما يمكن – أي: ما لا يمتنع – عقلاً إثباته ولا نفيه، نحو جلوس غراب الآن على منارة الإسكندرية، فهذا لا يمكن إثباته إلا بالنقل.

الثاني: ما يتوقف عليه النقل مثل: وجود الصانع ونبوة محمدٍ؛ فها لا

---

(١) المصدر السابق: ص٢١.

(٢) تبسيط العقائد الإسلامية، ص١٨٠.



يثبت إلا بالعقل إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور.

الثالث: ما عداهما نحو الحدوث، إذ يمكن إثبات الصانع دونه .. فهذا يمكن إثباته بالعقل»[1].

فهنا حصر دائرة الوحي في قضيةٍ لا قيمة لها؛ بينما جعل مطالب أصول الدين وهي الإلهيات والنبوات لا تثبت إلا بالعقل.

ثم بين منزلة الدليل النقلي عند القوم بقوله: «المقصد الثامن: الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟ قيل: «لا» لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة، والأول: (العلم بالوضع) إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد، وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنيان، والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، والتقدير والتأخير، والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه، بل غايته الظن.

ثم يواصل كلامه في عزل النقل عن اليقين بالعلم بعدم المعارض العقلي فيقول: «ثم بعد الأمرين لا بد من العلم بعدم المُعارض العقلي. إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلي قطعاً؛ إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما، وتقديم النقل على العقل إبطالٌ للأصل بالفرع، وفيه إبطالٌ للفرع، وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضاً لنفسه، فكان باطلاً، لكن عدم المعارض غير يقيني. إذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية؛

---

(١) المواقف في علم الكلام للإيجي (ص٣٩-٤٠).



لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة»[1].

أقول: ففي قوله: «فقد تحقق أن دلالتها (أي: النصوص) تتوقف على أمور ظنية .. » هذا صريحٌ في عدم العمل بالنصوص في باب العقائد للأبد؛ لأنه قرر أن العقائد مبناها على اليقين والقطع، ودلالة النصوص ظنية دائماً؛ لأنه علق الأمر على عدم المعارض العقلي للنقل بعدم وجوده لا على عدم الوجدان كما هي نص عبارته، والعلم بعدم وجود المعارض العقلي مستحيل والتعليق على المستحيل إبطال للمسألة من أصلها.

ثم أكد احتمال وجود المعارضٍ عقلي قائلاً بعد عدة أسطر: «نعم: في إفادتها (النصوص) اليقين في العقليات نظر؛ لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة مدخلٌ في ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه»[2]. فهذا تأكيدٌ مرةً أخرى إلى أن اليقين إنما هو في الدليل العقلي لا النقلي.

ومما يؤكد ذلك في موقفهم من نصوص الوحي وأنها لا تفيد اليقين في العقائد، أن متأخريهم كالرازي قرر «الدليل اللفظي – ويريد به النقلي – لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمورٍ عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز والنقل؛ والتخصص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير والتقديم،

---

(١) المواقف في علم الكلام (ص٤٠).

(٢) المواقف (ص٤٠).



والنسخ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذا ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة»[1].

وهذا فيه تقرير عدم قطعية الدليل النقلي في مباحث الإلهيات والنبوات لتوقف الاستدلال بها على ثبوتها وهو مستلزم للدور -كما سبق بيانه.

٢- إسقاط قيمة النصوص في باب الاعتقاد.

فقد سبق ذكر القانون الكلي الذي صاغه الرازي في أساس التقديس، وفي آخره: «هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم تجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى»[2].

قلت: فهذا صريح في أن نصوص القرآن والسنة لا قيمة له عند هؤلاء الضلال فالاشتغال برد النصوص وصرفها عن ظاهرها لا بإثباتها واعتقاد ما فيها مسألة تبرع وإحسان من هذا الرجل، وهذا التبرع معلق بالقول بجواز التأويل، والأصل عدم القول به؛ لأن القواطع العقلية كافيةٌ في الرد.

بل إن صاحب كتاب: «أم البراهين» محمد بن يوسف السنوسي (ت:

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي: (ص٥١).

(٢) أساس التقديس (ص١٩٣-١٩٤).



٨٩٥هـ) وهو من متأخري الأشاعرة جعل من أصول الكفر: التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة فقال: «ولهذا قيل: إن أصول الكفر ستة:

١- الإيجاب الذاتي.

٢- التحسين العقلي.

٣- التقليدي الرديء.

٤- الربط العادي.

٥- الجهل المركب.

٦- التمسك في أصول العقائد. بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية، ثم وضّح ذلك بقوله: «والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة الحشوية [١] فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة، عملاً بظاهر قوله تعالى: ﴿ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [٢]، ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [٣]. ونحو ذلك [٤].

ثانياً: الأدلة المعتبرة عندهم في مسائل الاعتقاد من حيث إدراكها

---

(١) يقصد بالحشوية: أهل السنة والجماعة أتباع النبي ﷺ وأصحابه والسلف الصالح، تنفيراً عنهم بهذه الألقاب السيئة.

(٢) سورة طه، الآية: ٥.

(٣) سورة الملك، الآية: ١٦.

(٤) حاشية الدسوقي على أم البراهين وشرحها: (٣٤٥، ٣٤٨.



والاستدلال عليها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١)ما لا يدرك إلا بالعقل: وهو كل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله ووجوب اتصافه بكونه صدقاً.

٢)ما لا يدرك إلا سمعاً، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه [1]، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع، أقول: وهذا ما يسمى في عقائدهم بالسمعيات: وهي المغيبات من أمور الآخرة كعذاب القبر والصراط والميزان والجنة والنار والحشر والحساب وغيرها.

٣)ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه. فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل. ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع» [2].

---

(١) هذا شرطٌ عندهم للإيمان بالسمعيات وهو أن العقل لم يحكم باستحالتها، ولو حكم العقل عندهم باستحالتها لردوا النص أو أولوه أو فوضوه كما فعلوا في باب صفات الله، وهذا مما فارقوا به أهل السنة من جهة الذين يؤمنون بهذه الغيبيات؛ لأن النص جاء بها دون اشتراط عدم استحالة العقل لهذه الغيبيات يقول الباقلاني في الإنصاف (رسالة الحرة) (٥١) «ويجب أن يعلم أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلى الميت عند السؤال، ونصب الصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة للعصاة من المؤمنين، كل ذلك حق وصدق، ويجب الإيمان به، والقطع به؛ لأن جميع ذلك غير مستحيلٍ في العقل».

(٢) الإرشاد للجويني: (٣٠١-٣٠٢).



فباب السمعيات عندهم الذي يزعمون أن مأخذه ومصدره «النقل» ملتزمون فيه بتقديم العقل وحُكمه بالإمكان وعدم الاستحالة، ثم يوردون الأدلة السمعية مؤيدةً وظهيرة، فالإيمان بالسمعيات مشروطٌ عندهم بكونه جائزاً في العقل: أي لا يحكم باستحالته، وفي تقرير ذلك وتأكيده يقول الآمدي في قضية البعث: «ومذهبٌ أهل الحق من الإسلاميين (أي: الأشاعرة): أن إعادة كل ما عدم من الحادثات فجائزٌ عقلاً وواقعٌ سمعاً .. ذلك كله ممكن من جهة العقل .. هذا حكم الحشر والنشر وعذاب القبر ومساءلته، ونصب الصراط والميزان، وخلق النيران والجنان والحوض، والشفاعة للمؤمن والعاصي، والثواب والعقاب، فكل ذلك ممكن في نفسه أيضاً، وقد وردت به القواطع السمعية، والأدلة الشرعية»[1] .

وقد أبطل قولهم هذا الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – قائلاً: «ومن قال: أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل، لم يكن لقوله ضابط، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى، وما كان مشروطاً بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان»[2] .

وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً: فهو ما يحكم العقل بجوازه

(١) غاية المرام للآمدي (ص٣٠٠-٣٠١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: (١/ ١٧٧).



استقلالاً، أو بمعاضدة الوحي، ومثلوا لذلك برؤية المؤمنين لله في الآخرة.

قال الآمدي: «القاعدة الأولى: في بيان ما يجوز على الله تعالى: وقد أطبقت الأشاعرة وغيرهم من أهل الحق على جواز رؤية الباري عقلاً، ووقوعها شرعاً»[1] . فهنا جعلوا المصدر في إثبات الرؤية العقل (الجواز العقلي) مساوياً للنقل (الوحي)، مع أن الأصل هو العقل؛ لأنه يجيز الرؤية دون اشتراط الجهة والمقابلة وانطلاق شعاع من عين الرائي إلى المرئي، إلى غير ذلك من فلسفتهم الباطلة.

ثالثاً: منهجهم الاستدلال: يمكن إجمال منهج الأشاعرة في الاستدلال في أمور هي:

١- معارضتهم النقل بالعقل، وتقديمهم العقل عليه، وحكمهم بموجبه:

مع أن من الأصول المقررة أن: «ما عُلم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط»[2] .

فالتصور بأن ثمت معارضة بين النقل الصحيح والعقل الصريح وهم عقلي لا وجود له في الواقع.

---

(١) غاية المرام: ص١٥٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: (١/ ١٤٧).

وقد سبق أن ذكرنا القانون الكلي الذي وصلت صياغته عند الرازي في أساس التقديس فلا نعيد ذكره هنا [1].

٢- قولهم بالمجاز، وإعمالهم التأويل، والتفويض في بعض النصوص الشرعية: حيث قرروا وقوع المجاز في كثير من نصوص الكتاب والسنة، وبخاصةٍ نصوص الصفات لا لشيء إلا لوجود المعارض العقلي الذي توهموه وهو (التمثيل)، ومن ثم سلكوا إحدى طريقتين:

١) التأويل: وقد مر التأويل الكلامي عند الأشاعرة بمراحل مختلفة يمكن إجمالها في ثلاث مراحل:

الأولى: القول بتأويل عدد من صفات الفعل الاختيارية ويمثل هذه المرحلة أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٣٠هـ) حيث أوَّل صفة المحبة والرضا والسخط وجعلها بمعنى الإرادة [2]. وجاء الباقلاني: (ت: ٤٠٣هـ) فأول الصفات المتقدمة وزاد عليها صفة النزول والإتيان والمجيء [3].

الثاني: القول بتأويل صفات الفعل الاختيارية المتقدمة وبعض الصفات الذاتية الخبرية التي كانت الأشاعرة متفقون على إثباتها قبل ذلك، ويمثل هذه المرحلة ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) حيث أول صفة اليد،

---

(١) انظر: أساس التقديس للرازي: (١٩٣-١٩٤) تحقيق د. أحمد السقا.

(٢) انظر: رسالة إلى أهل الثغر ٧٤-٣١٩.

(٣) انظر: رسالة الحرة (٣٩-٤١).



والقدم، والساق، والعلو، والاستواء[1].

الثالث: القول بتأويل جميع الصفات، سوى الصفات السبع المعروفة عندهم بصفات المعاني، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة والسمع، والبصرة، والكلام، وممن يمثل هذه المرحلة: البغدادي (ت: ٤٢٩هـ)[2]، والجويني (ت: ٤٧٨هـ)[3]، والرازي (ت: ٦٠٦هـ)[4].

٢) التفويض: وهذا لم يكن معروفاً عند أبي الحسن الأشعري نفسه، وإنما هو مما أحدثه أتباعُهُ من بعده، وأكثر من سلك هذه الطريقة محدثوا الأشاعرة الذين لم يُعرف عنهم الاشتغال بالكلام وتأويلاته أمثال: الخطابي (ت: ٣٨٨هـ)[5]. والبيهقي: (٤٥٨هـ)[6]، والنووي (ت: ٦٧٦هـ)[7]. وابن حجر (ت: ٨٥٢هـ)[8]، رغم وقوعهم أيضاً في تأويل بعض نصوص الصفات.

وقد استقر مذهب الأشاعرة - بعد ذلك - على إعمال هاتين الطريقتين في نصوص الصفات، وفشا ذلك في متأخريهم؛ ولذا يقول

---

(١) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك: (١٧١، ١٧٩، ١٨٦، ٢٠٣، ٢٢٥).

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي: (١٠٩-١١٤).

(٣) انظر: الشامل (ص٣١٠)، ولمع الأدلة (ص١٠٨).

(٤) انظر: أساس التقديس: (ص٦٧).

(٥) انظر: أعلام الحديث: (١/ ٦٣٧-٦٣٩).

(٦) انظر: الأسماء والصفات: (٤٣٦).

(٧) انظر: شرح صحيح مسلم: (١٦/ ٢٠٤).

(٨) انظر: فتح الباري: (١٣/ ٤٠٧).

إبراهيم اللقاني (ت: ١٠٤١هـ) في منظومته التي يعتني بها متأخرو الأشاعرة جوهرة التوحيد:

وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورمُ تنزيها[1]

جاء في شرح هذا البيت في هداية المريد للناظم: «فمتى ورد في الكتاب أو السنة ظاهرٌ يوهم خلاف ما وجب له تعالى أو جاز في حقه – بأن يدل على المعنى المستحيل عليه تعالى – وجب علينا شرعاً تنزيهه تعالى عما دل عليه ذلك الظاهر .. إذا القاطع المخالف للقواعد العقلية الذي لا يقبله يستحيل وروده إجماعاً، وإنما اختلفوا: هل يؤول ذلك الظاهر تأويلاً تفصلياً، أو يؤول تأويلها إجمالياً؟ مع الاتفاق على الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسوله، فذهب إلى الأول: «الخلف» ويُعبر عنهم بالمؤولة، وإليه أشار بقوله: (أوله)، وذهب إلى الثاني السلف[2]، ويعبر عنهم بالمفوضة، وإليه أشار بقوله: «أو فوض ورُم) أي: أقصد (تنزيهاً) له تعالى عما لا يليق به[3].

٣) عدم قبولهم لأخبار الآحاد في تقرير مسائل الاعتقاد:

(١) انظر: شرح الجوهرة للناظم: «هداية المريد» (١/ ٤٨٨)، وشرحها للبيجوري «تحفة المريد»، (ص٩١).

(٢) هذا كذب وافتراء على مذهب السلف، إذ مذهبهم: «الإثبات» لنصوص الصفات لا التفويض البدعي.

(٣) هداية المريد: (١/ ٤٧٧-٤٨٩).



مع أن أبا الحسن الأشعري (ت: ٣٣٠هـ) إمام المذهب يرى قبول الأحاديث النبوية الصحيحة في العقيدة، دون تفريقٍ بين المتواتر والآحاد منها.

يقول في ذلك: «ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ»[1] .

ثم بدأ التفريق بين المتواتر والآحاد في الاحتجاج بهما على مسائل الاعتقاد عند الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ)[2]، وابن فورك، (ت: ٤٠٦هـ)[3] ، والبغدادي (ت: ٤٢٩هـ)[4] ، حيث صرحوا بالفرق بينهما نظرياً.

ثم استقر المذهب الأشعري على أن أخبار الآحاد لا يعول عليها في مسائل الاعتقاد والقول بذلك هو ما عليه أئمة الأشاعرة المتأخرين كالجويني[5] ، والغزالي[6] ، والرازي[7] ، والآمدي[8] ، والإيجي[9] وغيرهم زاعمين أنها آحاد ولا تفيد إلا الظن، ومسائل الاعتقاد لا يجوز أن تبنى على الظن.

---

(١) انظر: الإبانة لابن بطة (ص٢٧).

(٢) انظر: التمهيد، (ص٤٤٢).

(٣) مشكل الحديث وبيانه، (ص٥).

(٤) أصول الدين (ص٢٢).

(٥) الإرشاد، ص(٣٥١).

(٦) إلجام العوام (ص٧٧-٧٨).

(٧) أساس التقديس: (ص١٨٩-١٩٢).

(٨) غاية المرام: (٣٦٨-٣٧١).

(٩) المواقف (ص٣٦١).

ومن أمثلة ذلك:

١- ردهم أحاديث نزول الله إلى السماء الدنيا بحجة أنها من أخبار الآحاد [1].

٢- ردهم أحاديث الصورة بحجة أنها آحاد [2].

٣- ردهم حديث: «إن ربكم ليس بأعور» وفيه إثبات صفة العينين له تعالى بحجة أنه آحاد [3].

٤- استدلالهم بالإجماع في بعض المسائل دون بعض، ودعواهم تحققه بمجرد اتفاقهم عليه:

وقد اختلف الأشاعرة في كون الإجماع دليلاً في المسائل العقدية على قولين:

١- القول بجواز الاستدلال بالإجماع والاحتجاج به في كافة المسائل العقدية دون تفريق بينهما، وهذا القول هو الذي قرره الأشعري في كتبه. يقول في ذلك: «ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا عز وجل، وسنة نبينا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه» [4]، وقد استدل الأشعري بالإجماع على مسائل عقدية كثيرة، منها: إثبات اليدين لله جل

---

(١) الإرشاد (ص١٥٠، الشامل، ص٥٥٧).

(٢) انظر: مشكل الحديث: (ص٤١-٤٢، ٣٨٥).

(٣) انظر: أساس التقديس (ص١٣٦-١٣٧).

(٤) الإبانة (٢٩-٣٠).



وعلا [1] ، وصفة الاستواء [2] ، كما عقد باباً ذكر فيه «ما أجمع عليه السلف من الأصول التي نبهوا بالأدلة عليها وأخذوا في وقت النبي ﷺ بها» [3].

٢- القول بالتفريق بين نوعين من المسائل العقدية - تبعاً لفكرة الدور - فمن المسائل: ما يتوقف ثبوت الإجماع عليه كإثبات الصانع، ومعرفة الله، ووصفه بالكلام، وثبوت النبوة، وصدق الرسول، وكل ذلك لا يجوز الاحتجاج على ثبوته بالإجماع، ومنها: ما لا يتوقف الإجماع عليه فيصح الاستدلال به فيها، وهذا ما قرره الباقلاني [4]، والرازي [5] ، والآمدي [6] ، وهو ما عليه المتأخرين من الأشاعرة، ومع تقرير الأشاعرة لذلك فإننا نجدهم يذكرون والإجماع في المسائل العقدية دون اعتبار لهذا التفريق من جهةٍ، ومع عدم تحقق اتفاق غيرهم عليه من جهةٍ أخرى.

ومن أمثلة ذلك:

١) حكايتهم الإجماع على أن أول واجب على المكلف هو النظر أو القصد إليه [1] .

---

(١) المصدر السابق: (ص١٣٨).

(٢) المصدر السابق، (ص١١٥).

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص٦٥).

(٤) انظر: التمهيد، (ص٢٩٧).

(٥) انظر: المحصول (١/ ٢/ ٢٩١).

(٦) غاية المرام، (ص٣٧١).

(١) الإرشاد للجويني: (ص٣١).

٢) حكايتهم الاتفاق على أنَّ الله تعالى يتعالى عن التحيُّز والتخصص بالجهات [1] .

٣) حكاية الإجماع على استحباب شد الرحل لمجرد زيارة قبر النبي ﷺ [2] .

٤) حكاية الإجماع على استحباب التوسل بالنبي ﷺ بطلب الدعاء منه بعد وفاته، أو التوسل بذاته أو جاهه [3] .

٥) حكاية الإجماع على تأويل صفة الأصابع لله تعالى، قال الجويني: «وهذا من الأحاديث المؤولة إجماعاً إذ صار أحدٌ من المشبهة إلى إثبات أصابع لله تعالى متولجة في الصدور، مجاورة للقلوب مجاورة الأجسام فلا بد من تأويل ذلك»[4].

٥- استعمالهم المصطلحات البدعية، والألفاظ المجملة، ومعارضتهِم بها النصوص ومن ذلك:

١)إطلاقهم لفظ: «الجهة والمكان»[1] لمعارضة النصوص الدالة على علو الله وفوقيته.

---

(١) الإرشاد، (ص٥٨).

(٢) انظر: الجوهر المنظم لابن حجر (الهيتمي، ص٦٢-٦٣).

(٣) انظر: أشرف الوسائل لابن حجر الهيتمي – ص٢٣٢)، محق التقول للكوثري (٤٣١) ضمن مقالاته.

(٤) الشامل في أصول الدين للجويني: (ص٥٦٤).

(١) انظر: المواقف للإيجي (ص٢٧٠).



٢)إطلاقهم لفظي «الحيز» [(١)] و«الجهة»[(٢)] لمعارضة النصوص الدالة على رؤية الله تعالى في الجنة إلى جهة العلو.

٣)إطلاقهم لفظ «حلول الحوادث» [(٣)] لمعارضتهم النصوص الدالة على اتصاف الله جل وعلا بصفات الفعل الاختيارية كالنزول والاستواء والمجيء وغيرها.

٤)إطلاقهم لفظ: «الأبعاض» [(٤)] لمعارضة النصوص الدالة على اتصاف الله تعالى بالصفات الذاتية الخبرية كالوجه واليدين والعينين والقدم والأصابع.

هذه أبرز مصادر التلقي عند الأشاعرة في مسائل أصول الدين مع ذكر منهجهم في الاستدلال.

وأما بقية عقائدهم فقد وردت ضمناً في ثنايا مباحث الاعتقاد في شرح اللمعة.

بقي الكلام على أقسام التوحيد عند الأشاعرة فأقول: إذا نظرنا في كتب الأشاعرة نجدهم يقسمون التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

١ - توحيد الذات.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني، (ص٥٨).

(٢) المصدر السابق، (ص٥٨).

(٣) انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي (١/ ١١٧).

(٤) انظر: أصول الدين للبغدادي: (ص٧٣).

٢- توحيد الصفات.

٣- توحيد الأفعال.

يقول الشهرستاني: «قال أصحابنا: الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه؛ إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه من الوجوه، ولا تقبل الشركة بوجهٍ فالباري تعالى واحدٌ في ذاته لا قسيم لَهُ، وواحدٌ في صفاته لا شبيه له، وواحدٌ في أفعاله لا شريك له»(١).

وجاء في شرح جوهرة التوحيد للناظم نفسه (اللقاني: ١٠٤١هـ) قوله: «والمراد بالتوحيد هنا: الشرعي، وهو «إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتاً وصفات وأفعالاً، فلا تقبل ذاته الانقسام بوجهٍ ولا تشبه صفاته الصفات، ولا يدخل أفعاله الاشتراك، إذ لا فعل لغيره – سبحانه – خلقاً، وإن نسبت إليه كسباً»(٢).

وجاء في حاشية الدسوقي على أم البراهين (ص٢٥٥) يقول الدسوقي: «ثَّم إنَّ الوحدانية تشتمل على ثلاثة أوجه: وحدانية الذات، ووحدانية الصفات، وحدانية الأفعال، وكل من الوجهين الأولين ينقسم إلى قسمين: فوحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته تعالى وتنفي التعدد بأن يكون ثمَّ ذاتُ أُخرى قديمةٍ لها من صفات الألوهية مالذات مولانا. ووحدانية الصفات: تنفي إتصاف الذات العلية بقدرتين وإرادتين إلى آخر

(١) نهاية الإقدام، (ص٩٠).

(٢) هداية المريد شرح جوهرة التوحيد. إبراهيم اللقاني: (١/ ٨٣-٧٤).



الصفات السبع، وتنفي وجود صفةٍ تشبه صفته في ذاتٍ غير ذاته حادثة»[1].

وقال أيضاً عند شرحه لقول السنوسي في أم البراهين في مبحث «الوحدانية»، «والوحدانية: أي لا ثاني له في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله».

«اعلم أن المولى منفي عنه الكم [2] المتصل في الذات: وهو تركب من أجزاء، والكم المنفصل في الذات: وهو أن يكون هناك ذاتٌ مماثلةٌ لذاته تعالى، والكم المتصل في الصفات: وهو تعدد كل صفة من صفاته: كأن يكون له علمان وقدرتان، والكم المنفصل في الصفات وهو أن يكون هناك لغيره من الحوادث صفاتٌ كصفاته كأن يكون لغيره قدرةٌ مثل قدرته تعالى، ومنفي عنه أيضاً: أن يكون غيره مشاركاً له في فعل من الأفعال» [3] .

وإذا انتقلنا إلى المعاصرين منهم فإننا نجد د. محمد سعيد رمضان البوطي يقول في تعريف الوحدانية من الصفات السلبية: «ومعناها: سلب تصور الكمية في ذاته وصفاته سبحانه وتعالى: سواء الكمية المتصلة والكمية المنفصلة أي: فهو سبحانه وتعالى ليس مركباً من أجزاء ولا

---

(١) حاشية الدسوقي على أم البراهين وشرحها (ص٢٥٥).

(٢) الكم: عبارة عما يفيد التقدير والتجزئة لذاته. انظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي: (ص١١٠).

(٣) حاشية الدسوقي على أم البراهين وشرحها: (ص١٣٨).

مكوناً من جزئيات، وكذلك صفاته .. فليس له سبحانه وتعالى مثلاً علمان أو قدرتان، بحيث تتممُّ كل واحدةٍ منهما الأخرى. فهذا نفي الأجزاء عنها، ثم لخص معنى الوحدانية بأن قال: «فالمقصود بوحدانية الله: أن تعلم بأنه سبحانه وتعالى ليس كُلاً مركباً من أجزاء ولا كلياً مكوناً من جزئيات»[1].

وما ذكر من نفيهم الجزء والتركيب والأجزاء والانقسام إلى غيرها من الألفاظ البدعية هو أساس نفيهم لصفات الله التي توهم بظاهرها على حد زعمهم أنه مركب من أجزاء وأبعاض نحو: اليدين والوجه والعينين والساق، فهذه تدل عندهم على التركيب والأجزاء.

وتوحيد الأفعال عندهم: هو إفراد الله بالتأثير والاختراع، فلا قادر على الاختراع إلا هو جل وعلا وهو الربوبية، وهذا مما لا نزاع فيه بين الأنبياء وأقوامهم وإنما النزاع وإفراد الله بالألوهية وهي: «العبادة»، وهذا لا تعتني به الأشاعرة ولا يذكرونه في كتبهم، وقد نقض الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية تقسيمهم للتوحيد في عدة مواضع من كتبه أكتفي منها باثنين:

يقول رحمه الله: «وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية

(١) كبرى اليقينيات الكونية للبوطي: (ص١١١-١١٢).



التوحيد، وكثيرٌ من أهل الكلام يقول: التوحيد له ثلاث معان، وهو واحدٌ في ذاته لا قسيم له، أو لا جزء له، وواحدٌ في صفاته لا شبيه له، وواحدٌ في أفعاله لا شريك له، وهذا المعنى الذي تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول ﷺ، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول ، وليس الحق الذي فيها هو الغاية التي جاء بها الرسول .. وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحق الرب تعالى من الصفات، ونزَّهَهُ عن كلِّ ما يُنزَّه عنه، وأقرَّ بأنَّهُ وحدَهُ خالق كل شيء – لم يكن موحداً، بل ولا مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فيقرُّ بأنَّ اللهَ وحدَهُ هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده، لا شريك له. والإله: هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنى: القادر على الخلق، فإذا فسر الإله بمعنى: القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده، خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين.

قال تعالى: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [1]. قال طائفة من السلف: تسألهم من خلق السماوات والأرض فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره، فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٦.

يكون عابداً له دون ما سواه، ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب ويدعوها كما يدعو الله تعالى ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سبباً وواسطةً لم أكن مشركاً. ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شركٌ فهذا ونحوه من التوحيد الذي بعث الله به رسله، وهم لا يدخلونه في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه، وأدخلوا في ذلك نفي صفاته، فإنهم إذا قالوا: لا قسيم له، ولا جزء له، ولا شبيه له، فهذا اللفظ – وإن كان يراد به معنىً صحيح، فإن الله ليس كمثله شيء، فإنهم يدرجون في هذا نفي علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته، ونفي ما ينفونه من صفاته، ويقولون: إن إثبات ذلك يقتضي أن يكون مركباً منقسماً، وأن يكون له شبيه.

وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى في لغة العرب التي نزل بها القرآن تركيباً وانقساماً، ولا تمثيلاً»[1] .

ويقول أيضاً – رحمه الله – مبيناً المعاني الثلاثة لاسم الواحد عندهم، وفيها ذكر ما اشتملت عليه من باطل: «أحدها: أنه الذي لا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتعدد ولا يتركب، ليس مرادهم بأنه لا ينقسم ولا يتبعض، أنه لا ينفصل بعضه عن بعض، وأنه لا يكون إلهين اثنين .. فإن هذا مما لا ينازعهم فيه المسلمون، وإنما مرادهم بذلك أنه لا يشهد ويرى

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٥-٢٢٨).



منه شيءٌ دون شيء، ولا يدرك منه شيء دون شيء، ولا يمكن أن يشار إلى شيء منه دون شيء بحيث أنه ليس له في نفسه حقيقةٌ عندهم قائمةٌ بنفسها يمكنه هو أن يشير منها إلى شيء دون شيء، أو يرى عباده منها شيئاً دون شيء، بحيث إذا تجلى لعباده يريهم من نفسه المقدسة ما شاء، فإن ذلك غير ممكن عندهم، فهذا ونحوه هو المراد عندهم بكونه لا ينقسم، ويسمون ذلك نفي التجسيم، والباري منزه عندهم من هذه المعاني.

والمعنى الثاني: من معاني الواحد عندهم/ هو الذي لا شبيه، فجعلوا نفي الصفات أو بعضها داخلاً في نفي التشبيه، وكل من سمع ما جاءت به الرسل يُعلِّم بالاضطرار أن هذه الأمور ليس مما بعث الله به رسوله، ولم يكن الرسول يعلم أمته هذه الأمور، ولا كان أصحاب رسول الله عليها إلى أن قال: «والمعنى الثالث من معاني التوحيد – عند هؤلاء الأشعرية، هو أنه سبحانه لا شريك له في الملك، بل هو رب كل شيء، وهذا معنى صحيح، وهو أجود ما اعتصموا به من الإسلام في أصولهم، حيث اعترفوا فيها بأن الله خالق كل شيء ومرّبه ومدبره .. فهذه المعاني الثلاثة هي التي يقولون: إنها معنى اسم الله الواحد، وهي التوحيد، وفيها من البدع التي خولف فيها الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ما قد نبهنا على بعضه.

وأما التوحيد الذي ذكر الله في كتابه، وأنزل به كتبه، وبعث به رسله، واتفق عليه المسلمون من كل ملة، فهو كما قال الأئمة: شهادة أن لا إله إلا

الله، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، والشرك الذي ذكره الله في كتابه، إنما هو عبادة غيره من المخلوقات كعبادة الملائكة أو الكواكب أو الشمس أو القمر أو الأنبياء أو تماثيلهم أو قبورهم، أو غيرهم من الآدميين.

والإله هو المستحق للعبادة، فأما من اعتقد في الله أنه رب كل شيء وخالقه، وهو مع هذا يعبد غيره فإنه مشرك بربه متخذ من دونه إلهاً آخر، فليست الإلهية هي الخلق أو القدرة على الخلق أو القدم، كما يفسرها هؤلاء المبتدعة في التوحيد من أهل الكلام، فأكثر هؤلاء المتكلمين لا يجعلون التوحيد إلا ما يتعلق بالقول والرأي واعتقاد ذلك، دون ما يتعلق بالعمل والإرادة واعتقاد ذلك، بل التوحيد الذي لا بد منه لا يكون إلا بتوحيد الإرادة والقصد، وهو توحيد العبادة[1].

فتبين أن الأشاعرة لا يرون من التوحيد إلا توحيد الأفعال، وهو الربوبية دون الألوهية، وبالتالي فالمؤثر عندهم في التكفير والخروج من الإسلام هو الربوبية فمن اعتقد الخلق والإيجاد للكائنات دون الله فهو كافر عندهم دون من دعا غير الله أو جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة أو ذبح لغير الله فهذا ليس بشرك عندهم؛ لأنه من أفراد توحيد الألوهية وهو لا يدخل عندهم ضمن أقسام التوحيد المشهورة، ولذا نجد أحد الأشاعرة المعاصرين وهو حسن أيوب يقرر أن اعتقاد أهل القبور من أنبياء وأولياء يضرون وينفعون، وأن الاستغاثة بهم ودعائهم

---

(١) التسعينية (٣/ ٧٨٠-٧٨٢، ٧٩٦، ٧٧٩)، ٨٠٠-٨٠١).



ورفع الحوائج إليهم من البدع العقدية غير المكفرة[1].

ومن هنا نعلم أن انتشار القبورية الآن في العالم الإسلامي من دُعاء الأموات وسؤال الغائبين والبناء على القبور وتقديم الذبائح والقرابين والنذور لها من أهم أسبابه: عدم تفسير كلمة: الإله» بالمعبود (توحيد الألوهية) وتفسيرها بالقادر على الاختراع (توحيد الربوبية) فلا تجد هؤلاء الأشاعرة ينكرون هذه الشركيات؛ لأنها لا تخالف التوحيد عندهم؛ لأنهم لا يرون توحيد الألوهية بمفهومه الصحيح نوعاً من أنواع التوحيد، فليس هو ضمن الأقسام المشهورة عندهم، ولهذا لا تكاد تجد لتوحيد الألوهية ذكراً في مصنفاتهم، كما لا تكاد تجد ذكراً للشرك في الألوهية ولا تحذيراً منه مع خطورته وكثرة انتشاره.

والأمر الآخر: أن الأشاعرة مرجئة غالية في الإرجاء في الإيمان؛ لأنهم يُفسرونه بالتصديق القلبي فقط دون القول والعمل فليست داخلةً في مسمى الإيمان، ونتيجة ذلك فهم مرجئةٌ في التوحيد بتأخير التوحيد العملي (توحيد الألوهية) عن أنواع التوحيد، فلا يرون الدعاء والاستغاثة والذبح والنذر والخوف والتوكل والخشية من التوحيد وبالتالي من صرفها لغير الله فإنه لا يقع في الشرك الأكبر المخرج من دائرة الإسلام ما لم يعتقد بهؤلاء المعبودين: الإيجاد والتأثير لغير الله بأن يعتقد أن هؤلاء الأولياء يستقلون بالنفع والضر والإحياء والإماتة والرزق من دون الله؛

---

(١) انظر: السلوك الاجتماعي في الإسلام لحسن أيوب: (ص٤٩٠).



لأن متعلق هذه الأمور هو توحيد الأفعال (الربوبية).

وأما الفرقة الثانية: فهي الماتريدية: نسبةً إلى إمامهم أبي منصور، محمد بن محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي الحنفي، لم يعلم بالتحديد تاريخ ولادته، وأما وفاته، فاتفق المترجمون للماتريدي أنه توفي سنة (٣٣٣هـ)، من مؤلفاته:

١- كتاب الوحيد وقد طبع بتحقيق د. فتح الله خليف.

٢- تأويلات أهل السنة وهو في التفسير، وقد طبع منه تفسير سورتي الفاتحة والبقرة بتحقيق الدكتور/ محمد مستفيض الرحمن.

ويمكن أن نوجز أبرز معتقدات الماتريدية فيما يلي:

١- مصدر التلقي عندهم هو العقل.

وقد ذكر ذلك غير واحد منهم، وممن أشار لذلك أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ) حينَ ردَّ بزعمه استدلال من يثبت استواء الله على عرشه وعلوه وفوقيته بأن هذا يلزم منه إثبات الجهة والمكان كما في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [1]، وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [2]. وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [3]. قال بعدها: «فعلم أن

(١) سورة طه، الآية: ٥.

(٢) سورة الملك، الآية: ١٦.

(٣) سورة الزخرف، الآية: ٨٤.



الآيات كلها معدولة عن ظواهرها؛ لئلا يتمكن التناقض والتدافع في كلام الحكيم الخبير، فيجب صرف كل آية منها إلى ما يليق بالربوبية، ولا يناقض حجة الله تعالى: «العقل»[1].

فصرح أن الحجة في مباحث الإلهيات «العقل».

وقال أبو منصور الماتريدي في مقدمة كتابه: «التوحيد»: «أما بعد، فإنا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل، في الدين، متفقين على اختلافهم في الدين على كلمةٍ واحدة: أن الذي هو عليه، والذي عليه غيره باطل؛ على اتفاق جملتهم في أن كلا منهم له سلف يقلد فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد؛ اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقل يعلم بها صدقه فيما يدعي، وبرهان يقهر المنصفين على إصابته الحق، فمن إليه (أي: العقل) مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق»[1].

وحين أبطل أبو المعين النسفي قول أهل السنة في تمسكهم بظواهر الآيات والأحاديث في الصفات، كقوله جل وعلا: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾، والمروي: أن الله تعالى خلق آدم على صورته، وأن الجبار يضع قدمه في النار، وأنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه «قال في ذلك: «فأما

(١) التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي (ص٣٧).

(١) التوحيد للماتريدي (٦٥-٦٦).

تعلقهم بتلك الشبهة السمعية فنقول: لا بد في حلها من تقديم مقدمة، فنقول: إن هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية التي يوهم: «ظاهرها التشبيه»، وكون الباري تعالى جسماً متبعضاً متجزئاً كانت كلها محتملةً لمعانٍ وراء الظاهر.

والحجج المعقولة التي بيناها غير محتملة. والعقول من أسباب المعارف وهي حجة الله تعالى وفي حمل هذه الآيات على ظواهرها على ما حملت المجسمة والمشبهة إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة»[1].

وأصل شبهتهم في تقديمهم للعقل على النقل وجعله مصدر التلقي، هو اعتقادهم أن النقل لا يعرف ولا يثبت إلا من طريق العقل.

جاء في كتاب: «المسامرة شرح المسايرة» حين رد على من سماهم الحشوية والمجسمة (وهم أهل السنة) في إثباتهم الاستواء والعلو قال في إبطال قولهم: «وأُجيب عنه بجوابٍ إجمالي هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية: وهو أن الشرع إنما ثبت بالعقل فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ، وإنما ثبتت هذه الدلالة بالعقل، فلو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معاً»[1].

ثانياً: منهجهم في الاستدلال:

١- ردُّ الآحاد في العقائد وعدم قبوله: فقد أورد أبو المعين النسفي

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ١٢٩).

(١) المسامرة في شرح المسايرة لابن أبي شريف (٣٢-٣٣).



بعض أحاديث الصفات رداً على أهل السنة في إثباتها وأنهم أخذوا بظواهرها، وقبل أن يجيب عن استدلال أهل السنة بها ذكر قاعدة وأصلاً كلياً عند الماتريدية في رفضهم أخبار الآحاد قال فيه: «فأما تعلقهم بالأخبار فأكثرها وردت مورد الآحاد وهي غير موجبةٍ للعلم لو خلت عن المعارض فلم يمكن الاحتجاج بها في باب العقائد والديانات، فكيف ما ورد معارضاً لدلائل العقول والنص المحكم من الكتاب»[1]؟

٢- إعمالهم للتأويل والتفويض في آيات الصفات وأحاديثها: قال أبو المعين النسفي: «اختلف مشايخنا - رحمهم الله - يعني في نصوص الصفات: منهم من قال في هذه الآيات إنها متشابهة نعتقد فيها أن لا وجه لإجرائها على ظواهرها ونؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها، وما يروى عن السلف من ألفاظ يوهم ظاهرها إثبات الجهة والمكان، فهو محمولٌ على هذا، ومنهم من اشتغل ببيان احتمال الآيات معاني مختلفة سوى ظاهرها، وإذا ثبت هذا فلا يجوز أن يفهم مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه، ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل عليه، أو تفويض المراد إليه، والإيمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوجب شيئاً من أمارات الحدث فيه»[1].

٣- القانون الكلي للماتريدية أورده الكمال ابن أبي شريف (ت:

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ١٣١).

(١) المصدر السابق: (١/ ١٨٣، ١٨٧)، وانظر: شرح العقائد النسفية (ص٥٠).

٩٠٥هـ) بقوله: «كل لفظ يرد في الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق اسماً أو صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه: «لا يخلو إما أن يتواتر أو ينقل آحاداً، والآحاد إن كان نصاً لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه، وإن كان ظاهراً فظاهره غير مراد، وإن كان متواتراً فلا يتصور أن يكون نصاً لا يحتمل التأويل، بل لا بد وأن يكون ظاهراً، وحينئذ نقول: الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه، ثم إن بقي بعد انتفائه احتمالٌ واحد تعين أنه المراد بحكم الحال، وإن بقي احتمالان فصاعداً فلا يخلو: إما أن يدل قاطع على واحدٍ منهما أو لا، فإن دلَّ حُمل عليه، وإن لم يدلَّ قاطعٌ على التعيين، فهل يُعيّنُ بالنظر والاجتهاد؛ دفعاً للخبط عن العقائد أولا خشية الإلحاد في الأسماء والصفات.

الأول: مذهب الخلف، والثاني: مذهب السلف»[1] .

ثالثاً: قولهم في التوحيد: «قسموا التوحيد على نحو ما ذهبت إليه الأشاعرة من أنه تعالى واحدٌ في ذاته، وواحدٌ في صفاته، وواحدٌ في أفعاله[1].

يقول الماتريدي في توضيح معنى الواحد: «وإذا ثبت القول بوحدانية الله تعالى والألوهية له – لا على جهة وحدانية العدد، إذ كل واحدٍ في العدد له نصفٌ وأجزاء – لزم القول بتعاليه عن الأشباه والأضداد، إذ في إثبات الضد نفي إلهيته وفي التشابه نفي وحدانيته، إذ الخلق كلهم تحت

(١) المسامرة شرح المسايرة للكمال ابن أبي شريف: (ص٣٣).

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية للبابرتي الماتريدي، (ص٢٩).



اسم الأشكال والأضداد، وهما عَلَما احتمال الفناء والعدم ونفي التوحيد عن الخلق.

والله واحدٌ لا شبيه، دائمٌ قائم، لا ضدَّ له ولا ند، وهذا تأويل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [1]. فحصل تأويل قوله: «واحد»، أي: في العظمة والكبرياء وفي القدرة والسلطان، وواحدٌ بالتوحد عن الأشباه والأضداد؛ ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعرض، إذ هما تأويلا شبه الأشياء.

وإذا ثبت ذا بطل تقدير جميع ما يضاف إليه من الخلق ويوصف به من الصفات بما يفهم منه لو أضيف إلى الخلق ووصف به [2].

فقد تضمن كلامه في معنى الواحد إبطال كونه جل وعلا جسماً أو عرضاً، وبالتالي نفي الصفات عن الله جل وعلا.

وقال في تأكيد هذا المعنى: «فحصل قول فريقٍ بالتوحيد أنه واحديُّ الذات، إليه حاجات الآحاد، متعال عن معنى الآحاد: عما يوجب صفة الأعداد، ويتمكن فيه التغير والزوال أو الحدود والنهاية، موصوف بالقدم والتكوين والقدرة؛ جل وعز عن التغير والزوال. والحمد لله على كل حال» [1].

وأما توحيد الأفعال وهو الغاية عندهم في ذلك.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) التوحيد للماتريدي (ص٨٩-٩٠).

(١) التوحيد (ص١٨٨).



فقد قال أبو منصور الماتريدي في تقريره: «مسألة محدث العالم واحد»: والدلالة على أن محدث العالم واحد لا أكثر السمع، والعقل، وشهادة العالم بالخِلقة»[1].

ثم استدل بهذه الأصول الثلاثة: السمع والعقل والحس على وحدانية أفعاله جل وعلا وعدم مشاركة أحد من خلقه له فيها.

وأشهرها: الدليل العقلي المشهور عند المتكلمين والمعروف ببرهان التمانع، قال عنه الماتريدي: «ثم دلالة العقل: أنه لو كان أكثر من واحدٍ ما احتمل وجود العالم إلا بالاصطلاح، وفي ذلك فساد الربوبية ومعنىً آخر: أن كل شيء يريد أحدٌ ممن ينسب إليه الإلهية إثباته يريد الآخر نفيه، وما يريد أحدهما إيجاده يريد الآخر إعدامه، وكذلك في الإبقاء والإفناء، وفي ذلك تناقض وتنافٍ فدل الوجود على أن محدث العالم واحدٌ فاتسق تدبيره»[1].

وهذا الدليل صحيح على امتناع صدور العالم عن اثنين، لكن الماتريدية قصروه على الربوبية، وجعلوه المقصود بقوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[2]؛ لأنهم يفسرون الإله: بالقدرة على الاختراع لا بالمعبود. ورأوا أن هذا هو الغاية من بعثة النبي ﷺ.

---

(١) المصدر السابق: (ص٨٥).

(١) المصدر السابق: (ص٨٦).

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.



يقول محمد عبده الماتريدي شيخ الأزهر: (ت: ١٣٢٣هـ): «أصل معنى التوحيد: اعتقاد أن الله واحدٌ لا شريك له. وسمي هذا العلم به تسميةً له بأهم أجزائه، وهو إثبات الوحدة لله في الذات، والفعل في خلقه الأكوان، وأنه وحده مرجع كل كون، ومنتهى كل قصد. وهذا المطلب كان الغاية العظمى من بعثة النبي ﷺ» (١).

رابعاً: قولهم في صفات الله:

يثبت الماتريدية لله ثمان صفات دون ما عداها فهم يعدون كالأشاعرة من الصفاتية، وهذه الصفات عندهم لا تستلزم مماثلة الله جل وعلا لخلقه، ولو كان إثبات الصفات يستلزم التمثيل للزم قدم المخلوق أو حدوث الخالق.

يقول الماتريدي: «ليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه لنفي حقائق ما في الخلق عنه .. فلو كان لشيء منه شبه يسقط عنه من ذلك القدم، أو عن غيره الحدث .. فلو وصف بالشبه بغيره بجهةٍ فيصير من ذلك الوجه كأحد الخلق» (١).

وهذا الدليل العقلي لنفي التمثيل صحيح في الصفات الثمان عندهم، أما ما عداها فهم يعتقدون أن إثباتها على حقيقتها يستلزم التشبيه والتمثيل، وهذا تناقض؛ لأن القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

---

(١) رسالة التوحيد لمحمد عبده (ص١٧)، تحقيق د. محمد عمارة.

(١) التوحيد للماتريدي (٩١-٩٢).



فالباب فيها واحد، نفياً وإثباتاً، ولا دليل على التفريق.

أما الصفات الثمان فهي: العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين. أما الكلام: فعندهم أنه النفسي الأزلي القائم بذات الله ليس بحرف ولا صوت، ونفوا تجدده وحدوثه وتعلقه بمشيئة الله وقدرته.

قال البزودي: «قال أهل السنة والجماعة (يقصد الماتريدية): إن الله تعالى متكلم بالكلام وهو قديمٌ لكلامه، كما هو قديمٌ بجميع صفاته، وكلامه غير مخلوقٌ ولا مختلق، ولا حادث ولا محدث»[1].

«وأما الحروف فالحروف ليست بكلام الله تعالى، فإن كلام العباد لا يختص بالحروف، فكيف يكون لكلام الله تعالى حروف؟ بل الحروف للمنظوم على معنى أنها يكتب بهذه الحروف، ويتلى بهذه الحروف، وهي مخلوقةٌ عند عامة العقلاء .. »[1] .

فإن قالوا: هذا المنظوم مخلوقٌ هو أم غير مخلوق؟ فنقول: ما هو غير الله تعالى فهو مخلوق، وهذا غير الله تعالى، فإنه ليس بصفة الله تعالى فيكون مخلوقاً.

فإن قالوا: ففي أي موضعٍ خلقه؟ فنقول: لا حاجة بنا إلى بيانه، على أنه يحتمل أنه خلقه في اللوح، ويحتمل أنه خلقه في ملك، وهذا المنظوم

---

(١) أصول الدين للبزدوي، (ص٦٢).

(١) المصدر السابق: (ص٦٩).



يسمى «كتاب الله» ويسمى القرآن، وهو غير كلام الله تعالى بطريق المجاز، لكونه دالاً على كلامه»[1].

قلت: وهذا فيه التصريح بخلق النظم العربي الموجود بين دفتي المصحف وأنه ليس بكلام الله على الحقيقة، وإنما هو دال عليه.

قالوا: وموسى إنما سمع كلام الله له بواسطة صوتٍ وحروفٍ خلقها له، وفي تقرير ذلك يقول الماتريدي: فإن قال قائل: هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[2]. قيل: أسمعه بلسان موسى وبحروفٍ خلقها وصوتٍ أنشأه، فهو أسمعه ما ليس بمخلوق»[1].

وأما صفات الله الذاتية الخبرية: كالوجه واليدين والعينين والقدم والساق والأصابع وغيرها، فإنهم ينفونها ويسلكون فيها أحد مسلكين: إما التأويل أو التفويض كما سبق بيانه.

وأما صفات الفعل الاختيارية: وهي التي يتصف بها الرب جل وعلا فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه، وغضبه، ومحبته، وخلقه، ورزقه، واستوائه، ونزوله ونحوها، فيمكن إيجاز موقفهم منها في أمرين:

١- نفي صفات الفعل الاختيارية اللازمة: كالاستواء والمجيء

(١) المصدر السابق: (ص٦٨).

(٢) سورة النساء، الآية: ١٦٤.

(١) التوحيد، (ص١٢٢).



والنزل؛ لأن إثباتها بزعمهم: يلزم منه قيام الحوادث بذات الرب تعالى.

قال البزدودي: «قال أهل السنة والجماعة (يقصد: الماتريدية): ليس الله تعالى على المكان. لا على العرش ولا على غيره، وهو ليس فوق العرش، وليس له جهةٌ من الجهات»[1].

وفي المسايرة لابن الهمام: «الأصل السابع: أنه تعالى ليس مختصاً بجهة؛ لأن الجهات التي هي الفوق والتحت واليمين إلى آخرها، حادثةٌ بإحداث الإنسان ونحوه مما يمشي على رجلين»[2].

٢- الصفات الفعلية المتعدية: مثل الخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة هذه عندهم ترجع لصفةٍ واحدةٍ وهي: صفة التكوين، قال أبو المعين النسفي: «الكلام في أن التكوين غير المكون، وأنه أزلي غير محدثٍ ولا حادث. اعلم أن التكوين والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماءٌ مترادفةٌ يراد بها كلها معنىً واحد: وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، فنخص استعمال لفظه: «التكوين» اقتفاءً لآثار أسلافنا - رحمهم الله - في ذلك»[1].

فالفعل عندهم غير المفعول، أو التكوين غير المكون، إلا أنهم لنفيهم صفات الفعل الاختيارية عن الله جل وعلا يرون أزلية التكوين وعدم

---

(١) أصول الدين للبزدوي: (ص٤٠).

(٢) المسايرة لابن الهمام، (ص٣٠).

(١) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ٣٠٦).



تعلقه بمشيئة الله وقدرته، فالمتجدد عندهم: هو المفعول المخلوق فقط من غير تجدد الفعل له جل وعلا.

يقول الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ [1]، «ثبت أن الله بجميع ما يستحق الوصف به يستحقه بنفسه لا بغيره، ولذلك قلنا نحن: هو خالق لم يزل .. وإن كان ما عليه وقع ذلك لم يكن وكذلك نقول هو: رب كل شيء، وإله كل شيء في الأزل، وإن كانت الأشياء حادثة»[2].

وقال البزدوي: «قال أهل السنة والجماعة (يعني الماتريدية): إن التكوين والإيجاد صفةٌ لله تعالى غير حادث، بل هو أزلي كالعلم والقدرة، والمكون أو الموجود غير التكوين، وكذا التخليق والخلق صفة لله تعالى غير حادثٍ، بل هو أزلي وغير مخلوق، وجميع صفات الفعل لله تعالى»[1].

خامساً: قولهم في أفعال العباد (في باب القدر):

ترى الماتريدية: بأن أفعال العباد مخلوقة لله جل وعلا ومفعولةٌ له، والله تعالى موجدها ومحدثها، واستدلوا بقوله: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [2]، أي: الذي تعملون، فجعل أفعالنا مخلوقاته كأنفسنا[3].

---

(١) سورة الفاتحة، الآية: ٤.

(٢) تأويلات أهل السنة: (١/ ١٩-٢٠).

(١) أصول الدين للزدوي: (ص٧٦).

(٢) سورة الصافات، الآية: ٩٦.

(٣) أصول الدين للبزدوي (ص١٠٤، ١٠٦).



وقالوا: أفعال الله مخلوقة لله جل وعلا، وهي كسب من العباد. ففعل العبد عندهم مخلوقٌ لله جل وعلا، والله تعالى هو الذي يتولى إخراجه من العدم إلى الوجود، والعبد اكتسبه وباشره.

فالمؤثر عندهم في أصل الفعل: «قدرة الله تعالى» والمؤثر في صفة الفعل قدرة العبد، وتأثير العبد هذا هو الكسب الذي يقولون به.

يقول البياضي: «أصل الفعل بقدرة الله، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، وهو مذهب الماتريدية» [1] . فحقيقة قول الماتريدية هذا: أن للعباد إرادةٌ غير مخلوقة، وهي مبدأ الفعل، فالعباد على مذهبهم يتصرفون بمبادئ أفعالهم باستقلال تام كما يشاؤون، وخلق الله لأفعالهم إنما هو تبعٌ لإرادتهم غير المخلوقة. وقولهم هذا قريبٌ من قول المعتزلة.

وأما قولهم في الإيمان فقد سبق بيانه عند شرح قول صاحب اللمعة «والإيمان قول باللسان، وعمل بالأركان وعقد بالجنان» وقد ذكرت هناك: أنهم في هذا الباب مرجئة جهمية يرون أن الإيمان هو التصديق القلبي وأنهم لا يرون زيادة الإيمان ولا نقصه، ومنعوا الاستثناء فيه: وهو قول: إن شاء الله لمن سألك: أمؤمن أنت؟ وذلك بزعمهم: أنه شك ومن شك في تصديقه فهو كافر.

قال: «وأما بالنسبة إلى إمام في الفروع كالطوائف الأربع فليس بمذموم، فإن الاختلاف في الفروع رحمة، والمختلفون فيه

---

(١) الماتريدية للحربي: (ص٤٤١-٤٤٢).



محمودون في اختلافهم مثابون في اجتهادهم واختلافهم رحمة واسعة».

المؤلف – رحمه الله – قرر على سبيل الإطلاق: أن الاختلاف في مسائل الفقه بين الأئمة رحمة، وهذا صحيحٌ باعتبار وغير صحيح باعتبار آخر:

١- فاختلافهم رحمة صحيح باعتبار: أنهم بذلوا وسعهم لإرشاد الناس، ثم حصل مع بذل الوسع والاجتهاد «الاختلاف»، فهنا «الرحمة» في سبب الاختلاف وهو بذل الاجتهاد والجهد في بيان المسائل ونفع الناس، ولو حصل الاختلاف، فإن كان المقصود هذا المعنى فهذا صحيح.

٢- وأما إن كان المقصود أن اختلافهم على هذه الأنحاء وهذه الأحوال المتباينة: أنه رحمةٌ رُحمت بها الأمة فهذا غير صحيح؛ لأن هذه الأقوال المختلفة منها: ما هو مخالفٌ للسنة ومنها ما قد فرَّق الأمة فليست برحمة. وأما موقفنا من هذا الاختلاف فهو كما يلي:

- الترحم على جميع العلماء.
- ما أخطئوا فيه من اجتهادهم المخالف للسنة لا يُتبَّعون فيه، فإن العالم لا يتبع بزلته.
- **المجتهد منهم إن أخطأ له أجرٌ واحد وإن أصاب فله أجران. ولا يجوز متابعة أقوالهم المخالفة للدليل تعصباً لهم.**

ثم ختم المصنف – رحمه الله – رسالته بالدعاء بلزوم السنة



والمحافظة عليها ونحن كذلك: نسأل الله ذلك أن ينصر ويظهر اعتقاد أهل السنة والجماعة سلف هذه الأمة وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه، والحمد لله الذي بنعمته تتمُّ الصالحات.







الفهرس



